All' illustre
Prof. P. D'Ercole,
con affetto riverente,
l'autore

PRELEZIONE

AL SUO PRIMO CORSO DI FILOSOFIA EGHELIANA

PER

SEBASTIANO MATURI
LIBERO DOCENTE DI FILOSOFIA
nella R. Università di Napoli

letta il dì 17 Febbraio 1891.

A

GIORDANO BRUNO

CHE IN QUESTO STESSO GIORNO

LA FEDE CATTOLICA

INCONSCIA

IMMOLAVA AL TRIONFO DELLA RAGIONE

QUESTE PRIME DISADORNE PAROLE LETTE AI GIOVANI

DELL'ATENEO NAPOLETANO

CONSACRO

Ou l'unité de la raison, ou le scepticisme, à moins, bien entendu, que, pour échapper au dilemme, on n'a[illegible] se jeter dans les bras du Syllabus.

VERA.

Giovani egregi,

io non so cominciare questo mio primo corso di filosofia egheliana, senza esprimervi innanzi tutto i sentimenti che invadono l' animo mio, in questo momento importante della mia vita. Io fui educato alla filosofia, e dirò liberamente che fui davvero educato alla filosofia, ppunto perchè, e solo perchè, in questa nobile Università, io fui educato alla filosofia egheliana. Io fui messo al mondo della Ragione, sia detto per chi nol sappia, io fui messo al mondo della Ragione dalla parola vibrata, incisiva, scultoria di B. Spaventa; dalla parola mobile, immaginosa, ma sempre fissa nel-l'idea, di A. Vera. Quella parola vibrata, incisiva, scultoria di B. Spaventa; quella parola mobile, immaginosa, ma sempre fissa nel-

l'idea, di A. Vera, io ebbi la fortuna di ascoltarla, per nove anni, sui banchi della scuola; ebbi la fortuna di poterla meditare, finora, per venti anni, nella mia modesta cattedra di professore liceale; ebbi la fortuna di poterla riscontrare e completare colla parola magistrale, ispiratrice tanto del Vera che dello Spaventa, colla parola magistrale, io dico, di Giorgio Hegel.

Potete adunque figurarvi qual cumulo di memorie sante debba oggi scendere nel mio spirito, oggi che io, chiamato quasi dalla voce stessa dei miei maestri, ed incoraggiato dalla suprema autorità scolastica, ho l'onore di presentarmi a voi come libero docente, per continuare qui, secondo le mie forze, l'insegnamento egheliano, e farmi così interprete di quella stessa idea, che fece la grandezza dei miei maestri, e rinnovellò del più alto vigore filosofico questo illustre Ateneo.

La gioia, pertanto, e la trepidazione, che assale l'animo mio in questo momento, non potrebbe esser maggiore. Nè questa trepidazione e questa gioia sono due sentimenti diversi, tra i quali, per avventura, l'animo mio sia diviso. Questi due sentimenti nascono in me l'uno dall'altro, e non sono in realtà che un sentimento solo, che è gioia e trepidazione

nello stesso tempo; avvegnachè il gioire e il trepidare non abbia ora in me che una medesima radice, e non sia che la duplice pulsazione della stessa coscienza.

Ma, per esprimere e fare intendere questo mio complesso ed unico sentimento, a me corre l' obbligo e fa d' uopo uscire dalla sfera del sentimento, e sollevarmi un po', la prima volta insieme con voi, alla regione pura e serena del pensiero, a quella regione, cioè, da cui scaturisce non pure ogni sentimento, ma scaturisce ogni sapere ed ogni realtà. Questa regione è la regione dell'idea. Egli è perciò che l'argomento di questa mia prelezione non può esser che questo. Che cosa è l'idea? L'idea vera è l'idea egheliana? E, se l'idea vera è l' idea egheliana, qual' è, in questa idea, il significato di B. Spaventa e di A. Vera? E, se l' idea vera è l' idea egheliana, qual' è il compito imposto a noi dalla dipartita dei nostri maestri? Ossia, dirò meglio, quale può e dev'essere l'ufficio mio, come libero docente di filosofia in questa nostra Università?

Se io riuscirò a rispondere con qualche chiarezza a queste domande, con ciò stesso io avrò espresso chiaramente così il contenuto e il perchè della mia gioia, come il contenuto e il perchè della mia trepidazione.

I.

Che cos'è l'idea? Ebbene l'idea in generale non è, nè può essere altro che un sistema; non può essere altro che una concezione generale delle cose, una concezione, cioè, nella quale tutte le cose dell'universo siano comprese e distinte in un punto unico di vista; un'idea, insomma, non è, nè può essere altro che un sistema filosofico.

Non solo nella scienza empirica, ma anche nella vita comune noi chiamiamo idea ogni rappresentazione, che ci formiamo di una realtà qualsiasi. In questi casi però la parola idea è adoperata in un senso inferiore, in un senso piuttosto analogico e, dirò così, metaforico. È una metafora presa da una sfera più alta, come quando diciamo vita il movimento, diciamo anima la semplice virtù vegetativa, o diciamo, p. e., colle sacre carte: *coeli enarrant gloriam Dei,* mentre, in verità, i cieli non dicono nulla, e la gloria di Dio non si dimo-

stra davvero che nel solo pensiero filosofico. Siccome ogni nostra rappresentazione raccoglie, a suo modo, gli elementi della cosa rappresentata in una certa determinazione, che essa pone come vincolo ed unità di tutte le altre, così noi chiamiamo idee tutte le rappresentazioni; imperocchè questa operazione del raccogliere la molteplicità nell' unità, se non è ancora l'idea, è però una certa forma astratta ed indeterminata dell'attività dell'idea. Il fatto è però che nelle rappresentazioni o lo spirito non raggiunge mai la vera unità della cosa rappresentata, cioè, non raggiunge quella determinazione dominante, che in sè contiene tutte le altre, e che, in tutte le altre penetrando, le informa di sè, le plasma novellamente, e le fa essere tali quali devono essere nella cosa a cui appartengono, o, se la raggiunge, non perviene ad accorgersi del suo valore, della sua attività ed efficacia, e perciò, in certo senso, è come se di fatti non la raggiungesse; imperocchè raggiungere davvero l'unità non è possibile senza seguire l' energia di essa, in tutto il contenuto e in tutta l'estensione della cosa, di cui è unità (1).

(1) La rappresentazione volgare raccoglie la molteplicità nell'unità, ma la sua molteplicità è sempre, più o meno, un

Tutti diciamo, p. e., che l' uomo è un essere ragionevole. Ma quanti son quelli, che ravvisano nella energia della ragione l' elemento signoreggiante di tutto l'essere umano, e s' accorgono perciò che questo elemento è presente ed attivo, cioè, realmente signoreggiante in tutto il contenuto e in tutta la sfera dell' umana natura? L' uomo è organismo, l'uomo è senso, l'uomo è appetito, l'uomo è volontà, e così di seguito. Ma chi vede concretamente come l'energia della ragione pervade tutte queste determinazioni generali, e, pervadendole intimamente e totalmente, le plasma in un modo speciale e le fa essere tali quali sono in realtà? Tanto è vero adunque, noi possiamo dire col Bruno, che la verità dimora altissima, dove tutti rimirano e pochi veggono, tanto è vero che anche molti, i quali

miscuglio di determinazioni essenziali ed accidentali; e la sua unità è sempre quella nota, che più colpisce, e, dirò così, più interessa l'immaginazione. La rappresentazione scientifica raccoglie anch'essa la molteplicità nell'unità, ma la molteplicità sua è purificata da tutti gli elementi estranei ed accidentali; e la sua unità non è la nota più interessante, ma è quella determinazione, nella quale si distingue la natura propria della cosa, di cui si tratta; è, come si dice logicamente, la differenza specifica. Ma altro è cogliere soltanto la differenza specifica, altro è vedere tutto il lavoro, tutto il processo interno e creativo di questa differenza medesima.

ripetono e scrivono che la verità delle cose è l'unità di esse, e citano le parole del Nolano « medesima cosa a fatto è la sofia, la verità, la unità », anche molti, i quali ripetono e scrivono ciò, si dimenticano facilmente di tutto quello che hanno detto, di tutto quello che hanno scritto, e continuano ingenuamente a considerare l'unità delle cose come una semplice nota tra le note, come un semplice *caput mortuum*, come una semplice cifra, che si aggiunge, nella formazione di un numero. Così, p. e., essi vi parlano enfaticamente della ragione come essenza vera dell'uomo. Quando però si va a vedere, essi continuano a considerare l'organismo, il senso, l'appetito, la volontà, e così via via, come semplici determinazioni generali ed astratte, come determinazioni non distinte, non segnate e specificate dalla ragione, come determinazioni, insomma, alle quali la ragione si unisce estrinsecamente, senza essere il loro principio interno e costitutivo, senza formare la loro essenza attiva e creatrice (1). Il che fa vedere che, anche

La ragione

(1) Ci sono anche degli Egheliani che fanno così. Anche per costoro l'uomo, p. e., ha note comuni e note proprie; ha note, per cui s'immedesima coll'animale, e note, per cui si distingue dall'animale. L'uomo non è queste soltanto, non è soltanto quelle, ma è queste *e* quelle. *Et* unum, *et* aliud;

quando le nostre rappresentazioni siano esatte, anche quando esse colgano giusto, e pongano la natura delle cose là dove sta davvero, come avviene generalmente nella scienza empirica, non sono però capaci di farci scorgere la presenza di sì fatta natura e l'attività creatrice di essa, in tutta la realtà della cosa rappresentata (1). La rappresentazione adunque, anche

---

et haec, *et* illa. Questi sono i filosofi dell'*Et.* Spaventa direbbe: sono i filosofi della *copula indifferente.* Non sono però davvero Egheliani, perchè nella dottrina egheliana non ci sono *copule indifferenti*, non ci sono accoppiamenti *ibridi.* Se questi Egheliani avessero fatto una conoscenza un po' più intima colla *Logica* del Maestro, applicando al caso il precetto oraziano: *nocturna versate manu, versate diurna,* non si sentirebbero inclinati a far delle concessioni al Darvinismo. Se di fatti la differenza specifica penetra ed è attiva financo nelle prime primissime formazioni dell'organismo umano, come si può negare l'origine *razionale*, cioè, la vera origine divina, dell'uomo? Si dirà: Ma nell'uovo questa differenza non si vede. — Ma che cosa si vuol vedere? Qui è il vero caso di dire: beati coloro che *intendono*, anche senza vedere. Che cosa, ripeto, si vuol vedere? Si vuol forse vedere, lì, dentro all'uovo, un pochetto del nostro giudizio, o un zinzino della nostra sintesi *a priori?* Ma, chi sente la forza della Logica deve dire per necessità: qui c'è l'uomo, qui c'è la ragione che rifà da capo tutta la natura, ossia: qui c'è la Ragione del mondo, che si fa, che comincia a farsi ragione umana, per essere poi davvero la reale ed assoluta Ragione. Che ci arrivi poi, o non ci arrivi, questo non dice nulla; giacchè non in tutti l'Attività dell'universo può raggiungere la sua assoluta realtà.

(1) Così, p. e., molti fisiologi arrivano a dire che nel fe-

quando sia assolutamente esatta ed inoppugnabile, non trasporta mai il nostro pensiero nel seno stesso della verità, perchè ci lascia fuori di quel movimento o processo, in cui consiste il concetto reale ed oggettivo dell' essere rappresentato. L'essenza della rappresentazione è appunto questa: essa raccoglie ed ordina, e può anche raccogliere ed ordinare esattissimamente la sostanza delle cose; non può però scorgere in questa sostanza la vita stessa delle cose, non può vedere il loro interno genetico processo, non può, insomma, rifare mentalmente l'attività eterna e creatrice dell'essere stesso rappresentato. Ciò vuol dire, in altri termini, che la rappresentazione non può essere idea (1).

nomeno biologico ci deve essere e c'è davvero un *quid proprium*, per cui la vita si distingue dal semplice chimismo. Ma con tutto ciò, dove sono i fisiologi, i quali ci facciano vedere come, se da una parte, nel fenomeno biologico si ripetono tutti i processi anteriori della natura, questi però, d'altra parte, vi si ripetono in una forma affatto diversa, cioè, vi si ripetono appunto nella forma di quel tale *quid proprium*, che essi ammettono così, tanto per fare una concessione alla Logica dei vitalisti? Per la maggior parte dei biologi, i fenomeni vitali non sono altro che assimilazioni e disassimilazioni *chimiche*, e perciò, in fondo, non sono che fenomeni *chimici*. Il che vuol dire che la loro biologia non è biologia, ma chimica: è chimica applicata, ma chimica sempre. V. il mio scritto: Uno sguardo generale sulle forme fondamentali della vita, pag. 4 e segg.

(1) La rappresentazione non può essere idea, e tuttavia

Ed è naturale, giacchè l'idea della cosa rappresentata non è possibile, se prima lo spirito non si è elevato all'idea universale. Mi spiego. La cosa rappresentata è sempre un ente determinato e più o meno particolare, non è mai l'ente stesso nella sua universalità; giacchè l'ente in generale non può cadere nella

---

essa è fatta per diventare idea. S'intende da sè però che, quando la rappresentazione diventa idea, non è più rappresentazione. Il che dice che, propriamente parlando, non è la rappresentazione che diventa idea, ma è l'intelligenza che dalla forma della rappresentazione si solleva alla forma della idea. E, siccome la realtà delle cose non può esser compresa realmente che solo dall'intelligenza che si è elevata alla sfera dell'idea, così è che l'essenza e la verità delle cose in generale si esprime anche volgarmente colla parola idea. Questo significato della parola *idea*, nel senso di *natura*, *essenza*, *verità* della cosa, è profondissimo, anzi dirò che è meravigliosamente profondissimo. Imperocchè la verità delle cose non è nella loro realtà immediata, ma è in quella loro realtà, che è il pensiero, che è la concezione totale ed organica di esse. La verità reale e compiuta di un ente non è l'ente stesso nella sua immediatezza, ma è l'idea di esso. Ecco perchè, da Platone in poi, anche quelli che non vedono come nell'idea è la verità delle cose, si servono inconsapevolmente di questa parola per tutte le cose, e riconoscono esplicitamente o implicitamente che, cercando la verità, in fondo non si cerca altro che l'idea delle cose. Quello però che ordinariamente non s'intende è che l'idea non *si trova*, ma *si fa*; e che filosofare è precisamente questo, e niente altro che questo: fare le idee delle cose, ossia, rifare le cose, ma rifarle nella forma della loro unità organica e sistematica.

rappresentazione (1). Come mai adunque sarebbe possibile nel nostro spirito l'*idea* determinata e particolare di un ente qualsiasi determinato e particolare, se prima, nel medesimo, non fosse già reale l'*idea* nella sua universalità? Senza una concezione generale delle cose, la concezione determinata di questo o quell'ente non c'è, nè ci può essere; giacchè volere intendere il particolare senza prima intendere l'universale è la cosa più assurda che si possa immaginare.

E in questo appunto consiste, secondo noi, l'errore radicale di ogni qualsiasi forma di empirismo: si vuole intendere il fatto, senza sapere che ogni fatto è un processo fattivo o creativo, particolare e determinato, e che nessun processo fattivo o creativo, particolare e determinato può riuscire intelligibile, se

(1) Ho detto che l'ente in generale non può cadere nella rappresentazione. E di fatti anche la coscienza religiosa non si rappresenta e non si può mai rappresentare l'ente nella sua intrinsechezza ed universalità. La sua tendenza, la sua profonda aspirazione è appunto questa: penetrare nella intimità dell'ente. Ma altra cosa è la tendenza e l'aspirazione, altra cosa è il fatto e l'appagamento. Penetrare l'ente o nell'ente non è possibile che al pensiero, all'attività logica, alla Logica. Ed è perciò che al disopra della religione c'è la filosofia, la quale soltanto può appagare ed appaga quella tendenza ed aspirazione che nella fede è sempre inquieta, sempre inappagata ed inappagabile.

prima non si sia seguíto ed inteso il processo fattivo o creativo dell'essere in generale. La scienza puramente sperimentale non è in grado di determinare gli oggetti del suo sapere dal punto di vista di un'idea e come incarnazioni reali della medesima; ed è perciò che non può mai elevare le sue conoscenze a concezioni veraci ed obbiettive. Saranno pure esatte le sue conoscenze, il contenuto di esse sarà pure il contenuto stesso delle cose; ma, siccome a sì fatto contenuto manca il calore e la vita dell'idea, così tutto il sapere della scienza empirica resta sempre fuori del movimento intrinseco dell'essere, si trova sempre staccato dal processo creativo della realtà. Noi dunque diciamo che idea, in senso vero e proprio, e sistema filosofico sono assolutamente lo stesso. Fuori dei sistemi filosofici non ci sono idee, che meritino davvero questo nome: avere una idea e seguire un sistema di filosofia è tutt'uno.

II.

Ora si domanda: che cosa è l'idea egheliana? che rapporto c'è fra questa idea e le altre? Ebbene l'idea egheliana non è propriamente una delle idee, una tra le idee, che si sono svolte nella storia del pensiero umano, ma è

l'unità organica di tutte le idee, che si sono attuate nei singoli sistemi filosofici: il sistema egheliano non è un sistema particolare, ma è l'organismo di tutti i sistemi particolari. L'unica particolarità del sistema egheliano è che esso penetra in tutti i sistemi particolari, e, penetrando in tutti i sistemi particolari, li unifica ed organizza nella sua unità, e così li fa esistere nuovamente nel loro vero significato, nel loro valore eterno ed assoluto (1).

---

(1) Ci sono di quelli i quali credono che i sistemi filosofici siano presso a poco come le mode che ci vengono da Parigi. Ne passa una e ne viene un' altra, e poi passa questa e ne viene un' altra, e così sempre. Anzi peggio, secondo alcuni, perchè le mode, a breve o a lungo andare, ritornano. I sistemi in vece avrebbero ciascuno la loro storica ora o mezz' ora, che li porta via con sè nell' abisso. Ebbene, se c'è opinione assolutamente storta e stolta, in ordine alla storia della filosofia, è appunto questa.

Nella storia della filosofia non ci sono epoche, non ci sono periodi che passano, non ci sono sistemi che si dileguano per sempre. In questa storia non ci sono avvenimenti transitorii: ci sono in vece *Principii*, e niente altro che *Principii*. I quali non passano, e non invecchiano, appunto perchè sono gli aspetti diversi, benchè limitati, della eterna verità. La verità filosofica, nelle diverse epoche, nei diversi periodi, nei diversi popoli, ed anche nei diversi sistemi, che lottano fra loro in un periodo medesimo, non fa che mostrare i gradi diversi del suo sviluppo, e come le diverse facce della sua divina natura. Ogni sistema rappresenta un momento della verità, momento che in una più alta filosofia si ritrova integralmente, benchè negato nella sua forma esclusiva. Il sistema

La filosofia egheliana è la stessa mente filosofica, la quale ritorna su tutte le sue manifestazioni storiche, e riconoscendo sè stessa in tutti i sistemi, li accoglie in sè, purificandoli e conciliandoli; ed è così che essa pone davvero sè medesima come l'unità reale e concreta di tutta la sua storia. La grandezza ed originalità di questa filosofia è appunto quella di non essere un indirizzo particolare, ma la sintesi organica di tutti gli indirizzi particolari; e perciò essa non è una filosofia, ma è la filosofia stessa. Anche il Cousin diceva di sè: la mia originalità è di non avere alcuna originalità. Il Cousin però *errava a tutta passata*, avrebbe detto il nostro Bruno, perchè la sua curiosa originalità ce l'aveva anche lui; ma questa sua curiosa originalità era la negazione di ogni unità organica, di ogni criterio superiore, nel quale la molteplicità dei criterii particolari potesse esser compresa, conciliata e

---

più vero e più perfetto contiene in sè tutti gli altri come parti di sè stesso. Ed è così che le più antiche filosofie destano tuttora il nostro interesse, perchè ciascuna col suo principio ha fatto la scoperta di un lato della verità; egli è così che nessuna filosofia appartiene puramente al morto materiale della storia; ma tutte in vece vivono e vivranno eternamente per i loro concetti fondamentali, sia separatamente in diversi individui, sia congiuntamente nello stesso individuo; sia lottanti l'una contro l'altra, sia conciliate nella loro vera unità.

riconosciuta nel suo vero significato; e, per questo stesso, la sua originalità era la negazione di ogni vera e grande originalità. L'eclettismo non è un' idea, ma è, in fondo, la negazione di ogni idea. L' eclettismo non si eleva al pensiero vero ed assoluto, e perciò non vede e non può vedere come tutte le idee, tutti i sistemi che si sono svolti nella storia trovano la loro relativa giustificazione nell'idea assoluta. L'eclettismo, anzichè elevarsi al pensiero vero ed assoluto, non fa che riporre sugli altari la stessa ragione individuale e finita, e giudicare dal punto di vista di questa ragione, più o meno corretta o peggiorata, i sistemi filosofici. E non si accorge che un sistema filosofico, qualunque esso sia, appunto perchè è un sistema filosofico, non può esser giudicato dalla ragione individuale e finita, e che perciò non è la ragione individuale e finita quella che può far le parti giuste e vedere ciò che vi ha di positivo e di vero nei singoli sistemi, ma è in vece *il sistema*, il sistema vero ed assoluto soltanto quello, che può rappresentare la giustizia della eterna Ragione ed assegnare così alla ragione individuale e finita, e agli stessi sistemi particolari, il posto, il valore e il significato, che a ciascuno compete.

Noi diciamo adunque che il sistema eghe-

liano è il sistema assoluto, e diciamo che esso è il sistema assoluto, perchè non esclude da sè nessun sistema particolare, ma accogliendo, distinguendo ed organizzando in una suprema unità i principii di tutti i sistemi particolari, si eleva realmente a quella idea, in cui si disvela la comune natura delle cose, ed in cui si risolvono e compongono, come le membra del gran corpo del Signore, tutte le differenze e tutte le opposizioni della universa realtà.

Ma qual'è questa idea, o questo principio assoluto, in cui si conciliano tutti i principii?

Ebbene questo principio è quello stesso che fu intravveduto, benchè indeterminatamente, da Cartesio: è l'attività del pensiero, è il *cogitare* come principio di tutto l'essere, come radice inestirpabile di tutto il conoscere.

Cartesio diceva: io sono, perchè penso; la mia esistenza ha il suo fondamento nel pensare: questa è la verità prima ed indubitabile, ed è soltanto col criterio di questa verità che noi possiamo riconoscere tutte le altre verità. Ma, se io sono perchè penso, l'attività del pensiero non esiste che in quanto pone nel tempo stesso il me pensante e la cosa pensata, ossia, non esiste che in quanto è unità attiva e positiva di soggetto ed oggetto.

In una forma più determinata e più chiara, il principio dell' Hegel è lo stesso principio affermato, ma non veramente inteso ed attuato da E. Kant: è l'attività razionale considerata come centro vero e vivente di tutto l'universo intelligibile, come fonte perenne di tutta la nostra coscienza, e di tutto ciò che esiste per la nostra coscienza. In altri termini, il fondamento di tutto l'essere e di tutto il conoscere sta, secondo l'Hegel, nella energia stessa della mente, sta in quell' attività originaria ed assoluta del pensiero, da cui scaturisce ogni cosa che esiste per noi, e scaturisce ogni forma della nostra esistenza. Quest'attività portentosa della mente, che il nostro Rosmini chiamò appunto così, ma chiamò così soltanto per non accettarla, mentre essa è un fatto semplicissimo e manifesto, quest'attività, senza della quale nessuna cosa esisterebbe per noi, e senza della quale noi medesimi non esisteremmo affatto, quest' attività che è la mente, giacchè la mente non esiste che in quest' attività e per quest' attività, quest' attività insomma, che non è messa al mondo nè da Tizio, nè da Cajo, appunto perchè essa è quel principio da cui dipende ogni Tizio ed ogni Cajo (*lux quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*); e che non

è neppure opera di Dio, perchè Dio stesso non è che la realtà suprema della medesima, questa è appunto la verità, questo è il principio universale, questo è il cardine, secondo l'Hegel, di tutto quanto l'universo. Egli è però da osservare che quest' attività della mente, o meglio, quest'attività che è la mente, non è il principio universale del tutto in quanto è considerata in questo o in quel soggetto pensante, o in quanto si muove in questa o in quella cosa pensata. Come principio universale, la mente è quella sua attività pura e semplicissima, in cui non si considera che l' attività stessa, indipendentemente da ogni determinato oggetto pensato e da ogni determinato subbietto pensante.

Ebbene, sia che si sappia, sia che non si sappia, il fatto è che quest'attività è appunto quella, in cui noi accogliamo tutte le cose dell'universo ed accogliamo Dio stesso come ultima e suprema forma di essa; quest'attività è appunto quella che noi, dirò così, trasportiamo in tutte le cose dell'universo, e che in tutte le cose dell'universo ci sforziamo di ritrovare e di riconoscere; quest'attività, insomma, non è soltanto il soggetto della ricerca, ma l'oggetto stesso di essa, non è soltanto il pensiero investigatore, ma la verità stessa, sia consapevol-

mente sia inconsapevolmente, investigata. In tutto ciò che precede quest'attività, che è la mente, noi, anche senza saperlo, non cerchiamo che il lume della mente; non cerchiamo che la relazione che corre tra la cosa pensata e la virtù stessa del pensare: in tutto ciò che tien dietro all'esistenza della mente, noi non cerchiamo e non ravvisiamo che gli svolgimenti necessarii della mente medesima. La mente, l'attività della mente, quell'attività che pone oggetto e soggetto, e, ponendo oggetto e soggetto, pone *liberamente* sè stessa, ecco il principio assoluto, ecco la verità stessa nella sua vera e viva forma (1). Chi non intende questa verità, che è la sorgente di ogni verità, non può mai raccapezzarsi, non può mai trovare il bandolo della investigazione filosofica. Il bandolo della filosofia è questo: è la Mente,

---

(1) Dico: pone *liberamente* sè stessa, perchè l'attività della mente non può esser determinata nè dall'oggetto, nè dal soggetto. E la ragione è evidente, giacchè senza dell' attività della mente non c' è nè l' oggetto, nè il soggetto.

L'oggetto e il soggetto sono termini correlativi, e nascono ad un parto dall'energia della mente. La mente adunque non può esser determinata nè dall' uno, nè dall' altro. Quando si pensa altrimenti, ciò avviene perchè si considerano come reali l'oggetto ed il soggetto, indipendentemente dal loro principio. Il che è manifestamente assurdo.

è la Ragione come principio ed essenza del tutto (1).

---

(1) Si noti bene che dicendo: la Mente, la Ragione è il principio e l'essenza del tutto, non vogliamo intendere che ogni cosa, e perciò anche le forme più elementari e più povere della materia siano mente o ragione. Mente, Ragione vuol dire quell'attività, quell'energia assoluta che nella mente, nella ragione raggiunge la sua libera esistenza; vuol dire, in altri termini, l'essenza della mente, l'essenza della ragione. E di fatti l'essenza della mente, della ragione, non è soltanto essenza della mente o della ragione; imperocchè, se nell'uomo questa essenza si manifesta nella forma della coscienza, nella forma del ripiegamento in sè medesima e della libera posizione di sè medesima, in tutte le cose della natura essa si manifesta e realizza in quella forma più o meno subordinata, più o meno indeterminata e necessitata, che costituisce la specifica differenza della cosa di cui si tratta. In questo senso noi diciamo che l'attività essenziale della mente è come l'anello di congiunzione di tutto il mondo naturale e di tutto il mondo umano (umano e sovrumano, giacchè la distinzione di umano e sovrumano, la distinzione del puramente umano e del divino, è una distinzione che cade nel concetto stesso dell'*umano*, inteso nella sua universalità), è come il pernio, a cui è sospeso tutto quanto l'universo, è come il volume, in cui è raccolto tutto ciò che per l'universo si squaderna. Questo è il senso, il solo senso, in cui sosteniamo l'antropologismo assoluto, ossia, il psicologismo trascendentale. Anche il Gioberti diceva: tutto è coscienza, implicata o esplicata. Questo vuol dire: tutto è *uomo;* l'*uomo* soltanto esiste, e fuori dell'*uomo* non c'è nulla. La natura è la potenza dell'umanità, e come potenza dell'umanità è subumanità. L'umanità è la potenza della divinità, e questa perciò non è altro che la sovrumanità. Dunque: subumanità, umanità, sovrumanità; subumano, umano, sovrumano. Ma il subumano, l'umano e il sovrumano sono forme, benchè diverse ed opposte, della stessa attività, e quest'atti-

Se il principio dell'Hegel è l' attività del pensare, se l'idea egheliana è appunto la coscienza di quest'attività, egli è chiaro che lo studio fondamentale di questa filosofia non è, nè può essere altro che la determinazione sistematica di tutto il contenuto interiore ed ideale di quest' attività medesima.

Il primo dovere del filosofo è quello di fare l'idea nella sua universalità. Nè questo è un dovere che nasce soltanto dalla posizione del pensiero egheliano: è il dovere di tutte le filosofie, che meritano davvero questo nome. E per verità, i sistemi filosofici non si differenziano fra loro nella semplice affermazione dell'unità del tutto, ma solo nella definizione determinata di questa unità medesima. Si dica che l'unità del tutto, che l'ente in generale, è la materia o lo spirito, si dica che è l'acqua o il fuoco, che è l' entelechia o l' atto puro, si dica che è la sostanza o la monade; si

---

vità noi non la troviamo che nella mente, e non possiamo studiarla che nella mente. Quest' *umanesimo* universale, che non esclude però l' opposizione della materia e dello spirito, nè esclude l' opposizione di uomo e dio, ma concilia in una suprema unità la natura, l'uomo e Dio, quest'umanesimo è il significato dell'Hegel. Si dirà: ma questo è Protagora. — Si è Protagora, ma è Protagora inteso bene, cioè, è Socrate. E neppure è Socrate, ma è Socrate inteso meglio, come deve essere inteso nel secolo decimonono, cioè, è l' Hegel.

ponga insomma là dove si vuole questa unità, certa cosa è che il primo lavoro del filosofo non è, nè altro può essere che l'esposizione razionale del contenuto di essa. Imperocchè non è possibile vedere come ogni forma della realtà, sia naturale, sia spirituale, porta in sè, a suo modo, e svolge ed afferma l'unità, se questa unità non è stata penetrata dal pensiero in tutta la ricchezza e l'organismo delle sue determinazioni ideali.

Emmanuele Kant ebbe torto, allorchè pose come esigenza della speculazione la disamina preliminare e, come dire, pregiudiziale delle forze del pensiero; ed ebbe torto, perchè questa disamina delle forze del pensiero non si può fare che pensando, e perciò non si può fare seriamente, quando non si riconosce l'attività del pensare come l'unica sorgente di ogni vera conoscenza (1). In questo errore di E. Kant

Il Dunque

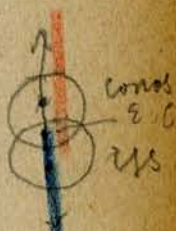
(1) Secondo la dottrina kantiana l'attività conoscitiva non è la verità stessa nella sua vera e viva forma, come noi diciamo, ma è soltanto lo strumento o il mezzo, mediante il quale la verità arriva fino a noi. In questa dottrina si suppone adunqne 1.° che la verità sia fuori dell' attività conoscitiva; 2.° che noi e la nostra attività conoscitiva siamo due cose diverse; 3.° che, mediante l'attività conoscitiva, arriva a noi quel tanto di verità, che può arrivarci, nelle forme e per le forme di essa attività, in quanto è separata dalla verità.

Ma, se l'attività conoscitiva e la verità sono due enti di-

c'è però l'intuizione di una grande verità. E la verità è questa. Prima di pensare questo o

---

versi, dov'è, si domanda, la verità, e dov'è l'attività conoscitiva della verità? Una verità che ha fuori di sè l'attività conoscitiva, appunto per ciò non è, non può essere la verità. Se voi collocate la verità a destra, e l'attività conoscitiva a sinistra, dovete finire per conchiudere che, come all'attività conoscitiva manca la verità, così alla verità manca l'attività conoscitiva. Ma una verità, a cui manca qualcosa, e sia checchessia, non è più la verità. Noi diciamo adunque che, se la verità non è una parola vuota di senso, essa non può essere la verità che in quanto è l'unità di ogni verità, e che perciò come unità di ogni verità, non può aver fuor di sè nè il conoscere, nè l'essere; nè lo spirito, nè la materia; nè il soggetto, nè l'oggetto; nè l'idea, nè la realtà, e così via via. E, se la cosa sta così, egli è chiaro che l'attività conoscitiva non può essere estrinseca alla verità, nè la verità estrinseca all'attività conoscitiva. L'attività conoscitiva non può essere che l'attività conoscitiva della stessa verità; non può essere che la verità stessa come attività conoscitiva. E poichè il conoscere è superiore all'essere, come lo spirito è superiore alla materia, così bisognerà dire che la verità raggiunge la sua vera e viva forma appunto nell'attività conoscitiva. Come l'attività creatrice non compie l'opera sua che solo nel momento, in cui si rivolge indietro e prende coscienza di tutto quello che ha fatto (*Et vidit Deus omnia quae fecerat!*), così la verità (l'attività creatrice appunto) non è proprio davvero la verità che nell'attività conoscitiva e per l'attività conoscitiva.

In secondo luogo, se noi e la nostra attività conoscitiva siamo due cose diverse, ciò vuol dire che noi possiamo esistere senza l'attività conoscitiva, e l'attività conoscitiva può esistere senza di noi. Ma che cosa siamo noi senza l'attività conoscitiva? Io sono perchè conosco, perchè penso. Senza

quello, prima di pensare la natura, l'uomo o Dio, bisogna pensare l'attività del pensare,

---

l' atto del conoscere, senza l' atto del pensare sono un bel nulla. Che cosa è dunque quest'altra distinzione dell'attività conoscitiva e dell'io, a cui dovrebbe appartenere l'attività conoscitiva? Giovanni Fichte diceva, in modo semplicissimo e profondissimo: *Das Ich denkt nicht, sondern die Vernunft denkt. Das Individuum besitzt sie nicht als sein Accidenz.* E soggiungeva nobilmente: *Wohl dem Individuum, das von der Vernunft besessen wird!*

Finalmente, se la verità, o quel tanto di verità, che si concede, come per elemosina, alla nostra ragione, non arriva a noi che nelle forme *soggettive* della nostra attività, che cosa è, e a che si riduce questa pretesa verità? E di fatti, se noi consideriamo l'attività conoscitiva come lo strumento della cognizione, egli è chiaro che sì fatto strumento non può portare alla nostra coscienza la verità tale quale essa è in sè, ma deve necessariamente trasformarla ed alterarla.

Nè varrebbe il dire che la conoscenza dello strumento ci mette in grado di togliere, nell'oggetto conosciuto, quella parte di esso che spetta allo strumento, e di ritenere così il resto come la verità pura di ogni alterazione; giacchè, tolto tutto quello che è elaborazione dello strumento, nell'oggetto del conoscere non ci resta più nulla. Questo stesso si deve dire, quando l'attività conoscitiva si considera come un mezzo, attraverso il quale arriva fino a noi il raggio della verità; imperocchè, anche in questo caso, se noi sottragghiamo la rifrazione propria di esso mezzo, il raggio della verità non colpisce più la nostra pupilla, e si riduce perciò perfettamente a zero. Questa ipotesi adunque, secondo la quale l'attività conoscitiva non sarebbe altro che lo strumento o il mezzo della conoscenza del vero, è un'ipotesi che stabilisce già anticipatamente l'impossibilità della conoscenza del vero. Quando si è detto *a priori* che le forme, nelle quali e per le quali noi conosciamo la realtà, non sono che forme meramente

giacchè appunto quell'attività, che è il pensare, è la radice della natura, dell' uomo e

---

subbiettive, è inutile andare avanti, è vano affaticarsi in una ricerca, la quale porta già in sè stessa il suo risultato finale. E il risultato finale è che noi, procedendo per questa via, dobbiamo arrivare alla conclusione che la realtà delle cose non è, nè può essere tale quale essa è, nelle forme e per le forme della nostra conoscenza. Sicchè, conoscendo le cose, noi non conosciamo l'essere delle cose, ma conosciamo soltanto l'essere nostro.

Ma chi ci dice che l'essere delle cose non sia appunto l'essere nostro? Non è lecito almeno sospettare che l'essere nostro, proprio l'essere nostro, sia appunto l'essenza delle cose?

Nella dottrina kantiana questa concezione dell'essere nostro come essenza delle cose non c'è neppure come sospetto. Ed è naturale; imperocchè il principio fondamentale del pensiero kantiano sta appunto in un sospetto del tutto opposto a questo, sta nel sospetto della falsità di sè stesso. Nè questo sospetto del pensiero kantiano è senza ragione. Allorchè il pensiero pone la verità da una parte, e pone sè stesso dall' altra, è ben giusto che esso sospetti di sè medesimo, e ponga in dubbio la sua verità. Anzi il pensiero, separato così dalla verità, non può pervenire ad altra verità che non sia questa: la falsità di sè stesso. E di fatti ci siamo oramai, giacchè il criticismo contemporaneo è venuto esso stesso a questa conclusione. Oramai l'articolo fondamentale della nuova confessione criticista è già formulato, e già si recita, a voce più o meno bassa, a voce più o meno alta, in tutte le chiese. L'articolo fondamentale è quello che riguarda la nostra affermazione del mondo esterno. E per verità, i nuovi criticisti dicono anch'essi, come noi diciamo, che noi affermiamo costantemente l'esistenza del mondo esterno, e che quest'affermazione del mondo esterno costituisce il fondo stesso della nostra esistenza. Noi siamo perennemente quest'affermazione. Ma, secondo i criticisti, quest'affermazione è un'illusione, è un'allucinazione

di Dio. In questo senso, ma in questo senso soltanto, l' esigenza kantiana è verissima ed

---

perenne, dalla quale non usciamo mai, nè possiamo mai uscire. Una volta si diceva con S. Paolo: *in Deo vivimus, movemur, et sumus.* Oggi in vece, secondo la nuova confessione, si deve dire, e si dice realmente: *in illusione vivimus, movemur, et sumus.* Quest'illusionismo è la nuova verità del mondo; questa è la verità diffinitiva, questo è l'ultimo verbo della scienza, l'ultima parola. E non c'è che dire: il risultato è chiaro, e dinanzi ai risultati chiari della scienza bisogna rassegnarsi. Coraggio adunque, e ripetiamo solennemente, senza esitazioni: *in illusione vivimus, movemur, et sumus.* Questo coraggio però, nei nuovi criticisti, non è ancora abbastanza fermo: qualche volta c'è, qualche volta non c'è. Ed è appunto questo difetto di costanza quello che salva il criticismo dinanzi all'occhio dello stesso criticista; è questa incoerenza, io voglio dire, quella che illude gli illusionisti, e fa loro credere di muoversi nel terreno della scienza e della verità.

Se i nostri criticisti contemporanei fossero logici davvero, ed avessero quel coraggio della verità, che è così potente e gagliardo nell'antico scetticismo, essi non rimanderebbero la questione ad una metafisica di là da venire, come alcuni hanno fatto (p. e. il Rabier), ma direbbero chiaro e tondo: il mondo esterno non c'è. Già, questo appunto essi dovrebbero dire: il mondo esterno non c' è.

Ma, giacchè mi ci trovo, esaminiamo un po', brevemente ma compiutamente, questa posizione.

Perchè la Logica del criticismo ci costringe a dire: il mondo esterno non c'è? Ebbene la ragione è chiara, e questa ragione è che il nostro conoscere non è altro che un atto di projezione, o meglio, un atto di ejezione delle nostre forme subbiettive. Essendo il nostro conoscere niente altro che questo, egli è manifesto che ammettere la realtà del mondo esterno come qualcosa di indipendente, come qualche cosa di esistente per sè, indipendentemente dalle forme subbiettive del nostro

inoppugnabile; ed è appunto quest'esigenza quella che ha soddisfatto Giorgio Hegel, e

---

conoscere, è la cosa più assurda che si possa immaginare. Sarebbe anzi quest'affermazione l'affermazione più sleale e bugiarda di questo mondo; sarebbe come dire: io tocco, mentre so di non toccar niente, che non sia la stessa mia pelle (anzi neppure la mia pelle, perchè come toccherei la mia pelle, senza quella *forma subbiettiva* che io dico *pelle?*); sarebbe insomma, diciamolo francamente, una menzogna. Dunque usciamo una buona volta dalla menzogna, e diciamo la verità; confessiamo la nostra allucinazione.

Ebbene fin qui la cosa va; e la psicologia del criticismo contemporaneo non potrebbe vedere più acutamente. C'è una difficoltà però molto grave. E la difficoltà è questa. Allorchè la psicologia del nuovo criticismo si getta in questa indagine e in quest'analisi della nostra perenne allucinazione, come fa ad indagare e ad analizzare questo fatto, che è il fondo stesso della nostra esistenza? Coglie essa *immediatamente* questo fatto della nostra perenne allucinazione, ovvero si serve delle forme dell'intelletto, e guarda questo fatto attraverso le determinazioni dell'intelletto? Questa è, a me pare, un'altra questione pregiudiziale, che bisognerebbe fare, prima di indagare e di analizzare il fatto della nostra allucinazione. E siccome questa questione non potrebbe avere una soluzione diversa dalla prima, il risultato finale dovrebbe esser questo: se la conoscenza umana è un'illusione, la psicologia che studia ed intende questa illusione, non la può studiare e non la può intendere che aggiungendo alla prima una seconda illusione; non la può studiare e non la può intendere che sostituendo alla illusione della coscienza naturale la illusione della scienza.

Il fatto è però che il vero risultato finale e necessario dello stesso criticismo contemporaneo non può essere che questo: il mondo esterno è sì veramente *per noi* un'ejezione del pensiero, ma è *per noi* un'ejezione del pensiero appunto

che deve soddisfare ogni uomo, che si dedica seriamente agli studii della filosofia. Imperocchè non è possibile intendere filosoficamente una cosa qualsiasi, se prima non si sia bene studiata e bene intesa l'attività del pensare. Chi pensa, senza aver coscienza di quell'attività che è il pensare, senza aver presente allo spirito tutto quel mondo di determinazioni, di funzioni, di energie che si trovano raccolte, unificate, inverate in questa energia suprema del pensiero; chi pensa, insomma, senza sapere che cosa porta nella sua coscienza, senza essere la coscienza stessa del principio della coscienza, non può che soltanto brancicare il contenuto del conoscere, non può che aggirarsi intorno al medesimo, ma sempre vanamente, sempre senza entrare nel movi-

perchè e solo perchè esso è *in sè* un' ejezione di quell' attività, che è *il pensare*. Il mondo esterno apparisce a noi, e non può a noi apparire altrimenti che come una secrezione del nostro cervello; ma ciò è perchè il mondo esterno non è *in sè* altro davvero che una secrezione più o meno abbondante di quello stesso sangue, di questa stessa vita, che è il sangue e la vita del nostro cervello. Dunque torniamo pure a Kant, ma, camminando bene per la via aperta da Kant, per necessità dobbiamo arrivare daccapo dinanzi alla porta dell'Hegel, al sommo della quale sta scritto: *Es kömmt alles darauf an, das Wahre nicht als* Substanz, *sondern eben so sehr als* Subject *aufzufassen und auszudrücken.*

mento intrinseco di esso. Col linguaggio di Platone si potrebbe dire così: l' occhio che non vede sè stesso, l' occhio che non vede quel punto intimo di sè stesso, in cui risiede la virtù del vedere, non può veder nulla davvero. Nè l' erudizione, la dottrina, per quanto larga essa sia, può mai metterci in fronte un altr' occhio. L' occhio della mente non può essere che uno: la coscienza della sua stessa virtù visiva. Quando non si ha quest'occhio, tutta l'erudizione, tutta la dottrina, tutto il sapere del mondo non serve a niente, nello studio della filosofia. Anzi, dico di più. Quando non si ha quest' occhio, o almeno un qualcosa della sua vista divina, l' erudizione, la dottrina, il sapere mondano non può che deviarci sempre più dalla contemplazione del vero, non può che immergerci sempre più nella confusione e nelle tenebre.

Con ciò, è quasi inutile dirlo, non intendiamo negare il valore dell'erudizione, imperocchè questa non solo ha un valore relativo come mezzo indispensabile di ogni serio sapere, e perciò anche del sapere filosofico, ma ha eziandio un valore intrinseco ed assoluto come mera e semplice erudizione. Il sapere umano non è soltanto filosofia, e benchè la filosofia sia il fine ultimo ed assoluto dello spirito,

ciò non toglie la finalità propria ed intrinseca di tutte le forme intellettuali che la precedono.

Il fine, come già dissi altrove, non è soltanto in fine, ma è anche in principio, ed è per tutta la via, che ci mena alla realtà ultima ed assoluta. Relativamente però a questa realtà ultima ed assoluta, l'erudizione, presa per sè stessa e non illuminata dalla luce dell' idea, non solo non conferisce al progresso della verità filosofica, ma non fa altro che attraversarla ed impedirne il cammino.

L' idea egheliana adunque è la coscienza dell' attività mentale come unità di tutte le sue determinazioni, è la coscienza del pensiero in tutto il suo contenuto puro ed universale; insomma è il Logos, ed è perciò che la prima esigenza, e, nel tempo stesso, la parte fondamentale di questa filosofia è la formazione del Logos, è la Logica. E da ciò si può intendere come e perchè, secondo l'Hegel, la verità, l'assoluto è ad un tempo immanente e trascendente. È immanente, perchè esso è l' attività stessa del pensare, è quest'attività che è dentro a noi, come dice il Bruno, ed è dentro a noi, più che noi medesimi non siamo dentro a noi. É però anche trascendente, ed è trascendente per la stessa ragione; imperocchè, se essa è dentro a noi *più* che noi medesimi non siamo

dentro a noi, questo vuol dire che la verità non può esistere per noi, se noi non la facciamo nel pensiero nostro, se non la facciamo diventare coscienza nostra. Ora la verità non può diventare coscienza nostra, se prima noi non ci solleviamo al disopra di tutte le cose particolari dell'universo, se prima non ci stacchiamo assolutamente da ogni realtà, da ogni reale manifestazione di essa, e, raccogliendoci nel fondo stesso della nostra essenza, non la guardiamo e contempliamo da faccia a faccia e in tutti gli splendori della sua infinita possanza. Questi splendori della possanza infinita sono le così dette categorie logiche, che sono anche categorie metafisiche; giacchè queste categorie non sono gli elementi rigidi, quiescenti e morti della vecchia metafisica, ma sono funzioni, energie, attività, e, come funzioni, energie, attività, sono momenti della suprema attività, che è, come ben vide già dai suoi tempi Aristotele, l'attività del pensiero. La verità adunque, l'assoluto, è anche trascendente, perchè soltanto la coscienza della verità è la verità vera e reale, pensante e personale; e questa coscienza e personalità della verità vive al disopra di tutto il mondo naturale e di tutto il mondo della storia, e solo perchè vive al disopra di tutto il mondo naturale e di tutto

il mondo della storia, essa intende il mondo naturale, e crea la storia. Tutta la storia umana è la manifestazione nel tempo della coscienza della verità, che è al disopra del tempo. Fuori della coscienza della verità non c'è storia, e non si vive nella storia. Ma la coscienza della verità non si confonde colla storia, e non si confonde colla storia, appunto perchè produce e contiene in sè la storia, e, producendola e contenendola in sè, la vince e sorpassa.

Stabilito così il concetto generale dell'idea egheliana, farebbe duopo dimostrare come in quest'idea sono davvero contenute tutte le concezioni filosofiche, che si sono svolte nella storia del pensiero. S'intende da sè però che questa dimostrazione non si può fare concretamente nè in un giorno, nè in un anno: essa richiede una lunga serie di corsi speciali, richiede un corso intero di storia della filosofia. Tuttavia un certo saggio, o, se non altro, un cenno rapidissimo, almeno relativamente alle concezioni fondamentali, che sono come i centri intorno a cui si aggruppano tutti i punti di vista speciali, è assolutamente indispensabile, perchè il mio tema, se non trattato a fondo, resti però sufficientemente lumeggiato, e possa generare una qualche convinzione rispetto al grave compito da me assunto, salendo su questa cattedra.

Ebbene cominciamo senza indugio dalla concezione panteistica, o puramente monistica, del mondo. Cominciamo da questa concezione, appunto perchè essa rappresenta il primo, primissimo ingresso dello spirito nella sfera della filosofia. Tutti sanno che l' idea panteistica vede ed ammette un'essenza comune in tutte le cose dell'universo, ma considera questa essenza comune come la sola ed unica verità delle medesime. Le cose, prese per sè stesse, non hanno nessuna verità; la loro verità è soltanto il fondamento comune di tutte, la comune sostanza. In questa dottrina fa duopo distinguere due elementi: l'uno è l'affermazione della essenza comune, l'altro è la considerazione di essa come l'unica e sola verità. Fatta questa distinzione, si capisce immediatamente, perchè i panteisti negano ogni qualsiasi valore alle cose particolari, e a tutte le sfere particolari della realtà. La verità, essi dicono, è il principio, è la sostanza del tutto, è quello che è in tutto: la verità non è tutto, non è la collezione di tutte le cose, e tutto non è la verità; la verità è soltanto il tutto, fatta astrazione da tutte le cose particolari, in quanto sono particolari. La verità non è che Dio; fuori di Dio tutto è polvere ed ombra, tutto è illusione e vanità. Qui non è il

caso di mostrare in quali e quanti modi, dirò francamente, superficiali e puerili, si è creduto anche presso di noi, di combattere e confutare questa concezione panteistica delle cose, e come, p. e., il Rosmini, il Gioberti e segnatamente il Mamiani, si siano piacevolmente arrabattati a distruggere questo mostro del panteismo, coi principii stessi, da cui esso scaturisce; simili a quel pompiere, il quale, gittando legna al fuoco, credeva di spegnere l'incendio (1). Quello che a noi qui importa di notare si è che, per combattere una dottrina filosofica, bisogna sollevarsi al di sopra di essa, e che non è possibile sollevarsi al di sopra di un sistema, senza accoglierne il principio e giustificarne l'esistenza. Non si combatte nessun nemico, senza provare di avere in sè una forza maggiore di quella del nemico. Ora nessuna delle pretese critiche del panteismo, fatte fuori della filosofia egheliana, si è sollevata al disopra

(1) Uno dei punti più curiosi della stôria della filosofia presso di noi è certamente questa critica del panteismo, fatta dai nostri filosofi dommatici. Secondo questi filosofi, il panteismo è falso, perchè è una violazione del principio di identità e di contradizione, mentre in verità il panteismo è falso solo perchè è una conseguenza del detto principio di identità e di contradizione, nel senso in cui esso è inteso dalla vecchia logica, ed in cui è anche inteso dai nostri filosofi dommatici. V. il mio scritto: *La filosofia di G. Bruno.*

del panteismo e ne ha riconosciuto il lato positivo ed immortale. Tutti hanno ripetuto le solite affermazioni gratuite, che il panteismo confonde il finito coll' infinito, il temporaneo coll' eterno, e nessuno si è veramente accorto che l'errore del panteismo, consiste, in vece, nel restringere, e, dirò così, nel rannicchiare la verità nella sua pura universalità astratta, e perciò nel negare a tutte le cose dell'universo ogni qualsiasi partecipazione reale al principio eterno ed infinito. Limitandoci adunque al nostro scopo, noi domandiamo: la concezione egheliana è anch'essa una concezione panteistica, ovvero è una concezione superiore, che contiene in sè il panteismo, ma, appunto perchè lo contiene in sè, lo combatte e lo giustifica nel tempo stesso, e così, combattendolo e giustificandolo, lo trasfigura ed eleva alla sua verità? Ebbene non ci vuol molto a vedere che la cosa sta appunto così. L' Hegel ammette anch'egli un'essenza comune a tutte le cose dell' universo, come ammette questa essenza comune ogni filosofo. Filosofare e cogliere l' unità del tutto, filosofare ed attuare nella forma del pensiero l' unità delle cose è perfettamente lo stesso. Ma altro è ammettere l' unità o identità che dicasi, altro è negare le differenze come reali e vere dif-

ferenze dell' unità stessa: altro è dire che tutte le cose s' immedesimano nella identità, come, p. e., ogni libero cittadino s' immedesima nello spirito dello stato, altro è sostenere che l'Uno soltanto sia il vero, e che fuori dell'Uno astratto ed indeterminato non ci sia verità di sorta, come se, p. e., la verità dello stato potesse consistere nello stato stesso, indipendentemente dai liberi cittadini, nei quali, in vece, esso soltanto si afferma e si realizza. L'Hegel considera tutte le forme della natura e tutte le forme dello spirito come forme reali e necessarie, come forme siffattamente reali e necessarie all'unità del tutto, che senza di esse l'unità stessa non sarebbe che una pura astrazione, un puro *caput mortuum;* non sarebbe, egli dice enfaticamente, che come la notte, in cui tutte le vacche son nere; anzi, più esattamente parlando, non sarebbe affatto. Ed è appunto questa giustificazione delle differenze reali della natura e dello spirito, è appunto questo aver fatto calare, dirò così, l'unità del tutto dal cielo in terra, che costituisce il trionfo del pensiero egheliano sulla concezione puramente panteistica o monistica, e costituisce, nel tempo stesso, l'unico e solo sostegno del positivismo contemporaneo. Il quale, non intendendo la sua origine, non conoscendo il

suo punto di appoggio, si scaglia contro la dottrina egheliana, e percuote così quella mano, che sola può sorreggerlo e nutricarlo (1).

---

(1) L' errore dello Spencer (come di tutti i positivisti) a me pare che sia questo. Essi pretendono di elevarsi alla concezione universale delle cose, mediante l'esperienza e la generalizzazione. Ora nessuno nega che l' esperienza e la generalizzazione siano necessarie ed assolutamente indispensabili all' attività scientifica in generale. Ma appunto perchè l' attività scientifica in generale non può stare senza l'esperienza e la generalizzazione, appunto perciò l' attività filosofica, che non è la semplice attività scientifica in generale, ma è quell' attività scientifica, che è attività filosofica, non può procedere e non è possibile con questi metodi anteriori, e per ciò appunto inferiori. Il voler trapiantare nella investigazione filosofica i metodi della pura e semplice ricerca scientifica, e il volerveli trapiantare così come essi sono (e devono essere) nella mera scienza empirica, è disconoscere a viso aperto la differenza che corre tra la filosofia e le scienze particolari. E da ciò poi deriva che, non potendosi conseguire lo scopo proprio della investigazione filosofica coi semplici strumenti della ricerca scientifica particolare, si conchiude col conchiudere che non si conchiude nulla. Ma il torto non è della filosofia; il torto è di chi vuol far la filosofia, senza filosofia. Non si capisce che la filosofia si fa, non già osservando, sperimentando e generalizzando, ma pensando e meditando, e pensando e meditando secondo le esigenze del vero pensiero e della vera meditazione ordinata e sistematica; non si capisce questo, e intanto si asserisce che non si può arrivare. Ma per quale via non si può arrivare: per la via propria della scienza filosofica, o per quella via che la scienza filosofica suppone già percorsa?

Lo Spencer dice che la scienza consiste nella generalizzazione, e che perciò il progresso della scienza non può dipen-

Passiamo alla concezione pluralistica del mondo. Questa concezione noi la troviamo in

---

dere da altro che da una generalizzazione sempre più alta, da una riduzione successiva e sempre crescente dei fatti particolari a fatti più generali. Se questa è la scienza, e questo è il progresso della scienza, risulta evidente, Egli soggiunge, che, siccome la conoscenza più generale a cui arriviamo, appunto perchè è la più generale, non può esser ridotta ad un' altra ancora più generale, così è necessità concludere che questa ultima conoscenza non è una conoscenza in cui si possa trovare la funzione propria della scienza, non è una conoscenza che possa *spiegare*, che possa *comprendere*, e perciò non è una conoscenza che possa dirsi scientifica. *Donc, de toute nécessité, l' explication doit nous mettre en face de l' inexplicable.* In altri termini, l' ultima, la più alta spiegazione non è più spiegazione; l' ultima, la più alta scienza non è più scienza.

Ma, se la cosa sta così, non si capisce, non si spiega, non si comprende perchè tanto affaticarsi per questo preteso progresso della scienza. Se la cosa sta così, a me parrebbe molto meglio l' astenersi dal progredire fino a tal punto. Di fatti, qual'è il servizio che ci rende questo arrivare fino alla cima, fino alla sommità della generalizzazione? L'unico servizio è quello di condurci dinanzi all' inesplicabile e di farci dire da lui stesso: tanto di naso! Non sarebbe meglio, per la scienza, arrestarsi alle prime generalizzazioni e risparmiarsi così questo sberleffe dell' inesplicabile?

Lo Spencer conchiude trionfalmente: volere o no, la cosa sta così, e finchè la parola comprendere avrà il significato che ha, finchè la parola comprendere non cambierà senso, il fatto ultimo, la verità ultima non potrà esser compresa.

Ma lo Spencer non ha notato che la parola comprendere ha tre diversi significati. Il primo è quello che ha nel vocabolario della coscienza volgare; il secondo è quello che ha

tutte le epoche della filosofia. La troviamo nella filosofia antica, principalmente nella

---

nel vocabolario della semplice scienza; il terzo ed ultimo è quello che ha nel vocabolario della filosofia.

Ora si domanda: lo Spencer che cosa fa, che cosa intende fare: la semplice scienza delle cose, o la filosofia? Naturalmente, intende fare la filosofia. Ebbene nel vocabolario della filosofia la parola comprendere vuol dire *muoversi* dapprima *nell' idea*, e poi *seguire* il *movimento* dell' *idea nello svolgimento reale delle cose*; vuol dire *pensare*, e quindi *scorgere il processo del pensare nel processo della realtà*. Questo vuol dire *comprendere*, in filosofia. Ed è perciò che la filosofia non si può fare in tanti modi, ma in un modo solo: *pensando*. E per verità, quando noi ci ostiniamo a far la filosofia come si fa la semplice scienza empirica, tutto il processo della nostra attività scientifica non si riduce che a passare da un fatto ad un altro fatto, e da questo ad un altro fatto, senza mai superare il fatto stesso, senza mai vedere il significato universale di esso, senza mai scorgere il processo interiore del fatto e la sua necessaria relazione con tutto ciò che gli sta innanzi e con tutto ciò che gli vien dietro. Per tal modo, il fatto, per quanto sia generale ed elevato, resta sempre come qualcosa di sconnesso, che non si può riannodare alla legge universale ed assoluta del tutto; e non si può, appunto perchè questa legge universale ed assoluta del tutto non si trova nella semplice esperienza e colla semplice esperienza, ma si trova solo là dove sta davvero; si trova nella Mente, e non si può cercare che colla Mente, non si può cercare che *profondandosi nel profondo della Mente*. Quando non si fa così, non si riesce ad altro che a menare il can per l' aja. Anzi si riesce a qualcosa di peggio; imperocchè, procedendo da un fatto generale ad un fatto ancora più generale, ma che, per quanto sia generale, è sempre un semplice fatto (non è il principio di tutti i fatti, che come

forma dell' atomismo di Leucippo e di Democrito; la ritroviamo nel medio evo, im-

---

principio di tutti i fatti, è principio di sè stesso in essi), non si fa altro, come dice lo stesso Spencer, che avvicinarsi sempre più all' inesplicabile, avvicinarsi, perciò, sempre più alla negazione della scienza. Questo procedere adunque della filosofia, che non si solleva sul metodo della scienza empirica (e che si vanta di questa sua degradazione!) non è soltanto un menare il can per l'aja, ma è addirittura un giuoco, un giuoco curiosissimo, un prestigiare di nuovo genere. Il giuoco è questo: menando il can per l' aja, questa filosofia, a misura che progredisce nelle sue generalizzazioni, fa scomparire a poco a poco l'oggetto ed il soggetto, il compreso e il comprendente, la verità ed il sapere: il cane ed il guinzaglio! Intanto chi intende bene questo giuoco non può non accorgersi che esso non è altro che una vendetta della stessa filosofia; della vera ed assoluta filosofia.

Quando noi non facciamo la filosofia così come essa vuole esser fatta, cioè, nello spirito e nella verità, quando noi non la facciamo là dove essa si fa, cioè, nel laboratorio della Mente, ma la vogliamo fare fuori dello spirito e della verità, fuori dell'attività e del processo proprio della Mente, noi attiriamo sopra di noi necessariamente la vendetta della filosofia e della verità, e perciò siamo costretti a confessare colle nostre labbra..... che la verità e la filosofia sono fuori di noi. In altri termini, noi siamo costretti a confessare che la verità c'è, che l'assoluto esiste, e che la scienza dell'assoluto non è estranea allo spirito umano, perchè, se fosse del tutto estranea allo spirito umano, noi non potremmo dire: l'assoluto c' è. (Dire: l' assoluto c'è, è già la prima affermazione della scienza dell'assoluto.) Dunque noi diciamo: la scienza dell' assoluto non è estranea allo spirito umano, ma è estranea allo spirito nostro: la scienza dell' assoluto c' è, ma non è fatta per noi; il pane degli angeli c'è, ma noi non abbiamo i denti per mangiarlo.

plicata e come dire nascosta sotto la forma del dualismo scolastico, il quale, come ognun

---

Io so bene che lo Spencer, affermando l'esistenza dell'assoluto e negando la conoscibilità del medesimo, non ha mai inteso di recitare questo *Confiteor*. E la ragione è la seguente. Secondo lo Spencer, l'affermazione dell'esistenza dell'assoluto non ha bisogno di esser fondata sulla conoscenza dell'assoluto. Per lo Spencer, l'affermazione dell'assoluto non è altro che una conclusione semplicissima e naturalissima, la quale deriva dalla natura stessa della nostra conoscenza. Questa conoscenza nostra, Egli dice, è essenzialmente relativa, e questo carattere essenziale della sua relatività è riconosciuto da tutti i positivisti, da tutti quelli che pensano bene. Se adunque la conoscenza nostra è relativa, è giuocoforza affermare l'esistenza dell'assoluto; imperocchè, se noi diciamo che il nostro sapere non va al di là delle apparenze, con ciò ammettiamo necessariamente *une realité cachée derriere toutes les apparences*. Se non ammettessimo questa realtà recondita dell'assoluto, dovremmo ammettere non la relatività, ma l'assolutezza della nostra conoscenza. Chi dice adunque che la conoscenza è relativa dice due cose, cioè: inconoscibilità ed esistenza dell'assoluto. (Tu non sapevi che io loico fossi?)

Ebbene, per conto mio, io ritengo che il positivismo dello Spencer non solo è un positivismo logico, ma è anche un positivismo eminentemente politico. Ritengo però che la logica di questo positivismo appartenga allo Spencer e non al suo positivismo, e che la politica di questo positivismo appartenga al positivismo, ma non allo Spencer. Mi spiegherò in poche parole, prima perchè *ars longa, vita brevis*, e poi perchè *intelligenti pauca*.

Dico adunque che la conclusione che lo Spencer fa nascere dalla relatività della conoscenza non nasce davvero da questa relatività, ma nasce dalla conoscenza di questa relatività. L'affermazione dell'assoluto non è nella natura della conoscenza

sa, fa della materia e dello spirito, dell' uomo e di Dio, del finito e dell' infinito, etc.,

---

relativa, ma è nella natura di quella conoscenza che si eleva al disopra della conoscenza relativa, e le assegna il valore ed i confini. Per sè considerata, la conoscenza relativa *è* relativa, ma non si giudica relativa, e non assegna essa stessa da sè stessa a sè stessa i proprii confini. Che ne sa dei suoi confini la conoscenza relativa? Quello che sa o che, almeno in certo modo, può sapere è che questi suoi confini sono indeterminati e si spostano da un momento all'altro, ma, se ci siano e quali siano i suoi confini insuperabili, la conoscenza relativa, nè sa, nè può mai sapere. Ed è naturale, perchè l'essenza della cognizione relativa è appunto quella di non vedere e di non poter vedere i proprii confini. Vedere i proprii confini è superare questi confini; e se, superato un confine la conoscenza si trova ancora chiusa in un altro confine, essa riconosce il confine superato, ma non può riconoscere quello che non ancora ha superato. Questa verità è stata provata sperimentalmente, e l'esperienza di questa verità è tutta la *Fenomenologia dello Spirito* dell' Hegel.

Allorchè adunque lo Spencer dichiara relativa la conoscenza del positivismo, Egli non la dichiara relativa in quanto è positivista, ma in quanto è Spencer, cioè, in quanto è quello Spencer che i positivisti schietti, semplici, *naturali*, non vogliono nè vedere, nè sentire. Quando lo Spencer dice: esiste l'assoluto, Egli fa la critica più semplice e più spiccia che si possa fare del suo positivismo, o meglio, del positivismo in generale; imperocchè se l'assoluto esiste, certamente la verità non può essere che nell'assoluto e nella conoscenza dell'assoluto, e non già nel positivismo. Se io fossi un positivista, questa sentenza: *esiste l'assoluto* mi farebbe correre i brividi per tutte le ossa. È vero che, pensandoci bene, potrei accorgermi della vanità di un assoluto che sta fuori della realtà e che non è la realtà; ma, accorgendomi della vanità di questo

tanti enti isolati ed irreducibili, tante realtà chiuse in sè stesse e senza qualsiasi rap-

---

assoluto, e riconoscendo l'assoluto vero nella realtà, i brividi mi passerebbero, solo perchè non sarei più positivista. Se adunque lo Spencer arriva all'affermazione dell'esistenza dell'assoluto, Egli non ci arriva dal punto di vista della conoscenza relativa, e perciò la logica che lo mena a questa canclusione non è la logica del positivismo, ma è la logica sua, che è superiore a quella del positivismo, e critica il positivismo. E se lo Spencer critica il positivismo solo indeterminatamente, perchè lo dichiara senz' altro scienza dell' apparenza, ossia, scienza apparente (essendo evidentissimo che la scienza è tale qual' è il suo oggetto: se questo è assoluto essa è assoluta, se questo è relativo essa è relativa, se questo è fenomenico essa è fenomenica, se questo è apparente essa è apparente), ciò avviene perchè la sua conoscenza dell'assoluto è assolutamente indeterminata. Nondimeno questa semplice conoscenza indeterminata ed astrattissima dell'assoluto, la quale si riduce soltanto ad affermare l'esistenza, la semplice esistenza dell'assoluto, è sufficiente a far la critica, benchè indeterminata ed astrattissima, del positivismo.

Vediamo ora la politica. Ebbene la politica del positivismo dello Spencer è molto semplice. La realtà e la vita va divisa in due sole parti. Una parte, che è l'assoluto *inconoscibile*, si deve dare alla fede; l'altra parte, che è il Relativo *conoscibile*, si deve dare alla scienza. Fatta questa divisione netta netta, la pace del mondo è assicurata. I ministri del Relativo *conoscibile* restano contenti e felici, perchè non ci sarà più al mondo nessuno che li disturbi: non ci sarà il fregolo, il prurito di capire l' *Assoluto;* non ci saranno più problemi vani, inventati una volta a posta per fare ammattire la gente. I ministri dall'Assoluto *inconoscibile* saranno ancora più contenti, più felici, perchè nelle loro mani è messa la privativa, il monopolio dell' Assoluto *inconoscibile*, e si trovano nel

porto veracemente intrinseco ed assoluto; la ritroviamo finalmente in una forma rigorosa, accigliata e matematicamente riluttante ad ogni vera relazione fra le cose, ad ogni qualsiasi unità concreta ed organica, nella filosofia erbartiana. Secondo questa concezione, qualunque sia la forma sua particolare o storica, ogni cosa è a sè ed assolutamente separata da tutte le altre, ogni ente è come un punto rigido, la cui entità è tutta raccolta in sè stessa, simile a quella del certosino, la cui cella è nella comunità, ma la cui vita è la negazione di ogni vita, di ogni comunità. Egli è vero che gli atomi di Democrito si congiungono e si disgiungono, ma questo congiungersi e disgiungersi non tocca il fondo degli atomi stessi, è qualcosa di puramente estrinseco e non altera la loro individualità

---

dritto di ficcare nell'Assoluto *mirabilia magna;* tutto quello che vogliono.

La cosa dunque va, l'alleanza tra la fede e la scienza, tra il divino e l'umano non si poteva stringere in un modo migliore. Questa politica però, bisogna ripeterlo, non è dello Spencer, ma è del positismo dello Spencer, e, in generale, è del nuovo criticismo, del nuovo illusionismo, etc. etc.; giacchè, in fondo, il positivismo dello Spencer, il nuovo criticismo, il nuovo illusionismo, etc. etc., sotto questo aspetto della *dicotomia*, sono perfettamente lo stesso; sono a fatto medesima cosa, direbbe il nostro Bruno.

astratta ed esclusiva. E così è anche vero che nella scolastica l'uomo e Dio, la materia e lo spirito, il finito e l'infinito hanno fra loro certi rapporti, ma questi rapporti non penetrano nei termini di cui sono rapporti, e tutto il loro ufficio consiste nel tenerli l'uno fuori dell'altro, consiste, cioè, nel separarli e fissarli nella loro separazione. E così finalmente egli è vero che tra i *Semplici* dell'Herbart ci sono delle relazioni, e che da queste relazioni nascono i fenomeni; ma siffatte relazioni sono relazioni *accidentali*, e danno luogo perciò a *vedute accidentali*. La verità erbartiana sta, in vece, negli stessi *Semplici*, i quali, per quanto siano perturbati dai loro rapporti, restano però sempre intrinsecamente imperturbati ed indivisi nella loro pura identità con sè stessi. Io credo adunque di potere affermare che il pluralismo, qualunque sia la forma sotto la quale si voglia considerare, si riduce sempre ad una sola e medesima dottrina, e questa dottrina è, che tutte le cose dell'universo sono a sè, puramente e semplicemente a sè, sono tante individualità rigide, esclusive, repulsive e affatto chiuse ad ogni possibile penetrazione, ad ogni possibile unità vera, reale, concreta (1).

---

(1) Attenendoci in modo particolare alla sola dottrina del-

Se tale è, nella sua essenza, ogni dottrina pluralistica, egli è facile vedere come neanche

---

l' Herbart, noi diciamo che tutte queste espressioni non ci danno davvero il *Semplice* dell' Herbart, ma non ce lo danno, anzi ce lo tolgono, appunto perchè il *Semplice* erbartiano è inconcepibile ed inesprimibile. E diciamo, che se l'Herbart l' ha concepito e lo ha espresso, egli non lo ha concepito e non lo ha espresso che negandolo come *puramente semplice*. E per verità un *Semplice* qualunque non è *un Semplice*, che in quanto è *altro* da *altro Semplice*. Questo essere *altro* da *altro Semplice* non è un accidente, ma è una determinazione intrinseca di ogni *Semplice*. Se non fosse così, noi non avremmo *tanti Semplici*, ma un *Semplice solo;* e con un *Semplice solo* non si fa nulla. Dunque il *Semplice*, essendo sempre *altro* da *altro Semplice*, porta necessariamente in sè questa *complicità* di *Semplice* ed *Altro*. Per quanto astratto, per quanto *indifferente* ed omogeneo possa essere questo *Altro*, certa cosa è che l'*Altro*, la *differenza* c'è nel seno stesso del *Semplice*, e perciò il *Semplice* non esiste e non può esistere che solo in quanto non è puramente *semplice*. L' erbartismo pretende di scacciare dalle cose ogni contradizione; pretende di fare della contradizione una pura apparenza; e si propone di dileguarla. Ma non ci riesce. La contradizione si trova nello stesso *Semplice*, e tutto il lavoro faticoso e gigantesco dell' Herbart non assolve, non può assolvere il *Semplice* da questo suo peccato originale. Non c' è che fare: la macchia, la contradizione c'è; c' è financo nell'innocentissimo *Semplice!* Dunque non è questione di affaticarsi per dire: la macchia non c' è; è questione in vece di lavarla coll'acqua battesimale dell'unità organica. In altri termini, il sacerdote della verità non deve dire: le cose sono senza peccato, ma deve assolvere questo peccato nel concetto concreto delle medesime. Solo nel concetto concreto tutti i peccati delle cose sono assoluti.

questo sistema è escluso dal sistema egheliano, e come in vece esso vi è contenuto eminentemente, appunto perchè vi è contenuto nella sua verità. E di fatti, se vi è dottrina nella storia del pensiero umano, la quale riconosca, dirò così, il dritto della individualità, questa è appunto la dottrina egheliana. Un ente qualunque, secondo l'Hegel, non è vero e reale in quanto è ente, e neppure è vero e reale in quanto è un certo determinato ente, naturale o spirituale, ma esso è vero e reale solo in quanto, come quel determinato ente che è, è questo singolo ente, è realtà singola ed assolutamente individuale. Nè mi si dica che io frantenda l'Hegel, perchè nella *Fenomenologia dello Spirito* è dimostrato, colla critica della prima forma della coscienza, che il singolo, il puro individuo sensibile non ha nessuna verità, ma è una pretta illusione della nostra coscienza. Imperocchè questa falsità, anzi nullità del singolo è soltanto tale, allorchè, come avviene nella coscienza sensitiva, non si vede il contenuto ideale ed eterno della esistenza singola, e non già allorchè questo contenuto ideale ed eterno ci è veramente presente in tutta la ricchezza delle sue determinazioni. Per esprimermi in altro modo, forse più chiaro, io dirò così. L'in-

dividuale preso per sè, cioè, senza l'universale e senza tutte quelle determinazioni e specificazioni dell'universale che ci menano sino a lui, è certamente un puro nulla; ma, considerato come ultima determinazione, specificazione e conclusione dell'universale, non solo non è un puro nulla, ma è, in vece, l'esistenza stessa, la sola vera e reale esistenza dell'universale medesimo. L'*essere* non aggiunge nulla al contenuto delle cose, come ben vide Emmanuele Kant, ma, d'altra parte, senza l'*essere* il contenuto delle cose non è posto, non è reale. Il principio adunque dell'individualità di tutte le cose non si oppone al principio della identità, anzi il principio della identità non avrebbe valore, non avrebbe senso, se non fosse integrato dal principio della individualità. E questa integrazione è nella dottrina dell'Hegel, integrazione che l'immortale autore del Faust esprimeva divinamente nelle memorabili parole: *Jedes ihrer Werche (der Natur) hat ein eigenes Wesen; jede ihrer Erscheinungen den isolirtesten Begriff, und doch macht alles Eins aus.*

Consideriamo ora un po', rapidissimamente, i sistemi dell'idealismo e del realismo, del soggettivismo e dell'oggettivismo, del razionalismo e dello sperimentalismo.

Questi sistemi, come ognun sa, si differenziano e si combattono fra loro su questo punto fondamentale: i primi pongono la verità nelle determinazioni del pensiero, i secondi la pongono nel contenuto dell'esperienza. Quest' esperienza può essere, secondo i diversi campi della ricerca, o l'esperienza della natura, o l' esperienza della storia, o l' esperienza delle creazioni artistiche, o l'esperienza delle rivelazioni religiose, o finalmente l'esperienza dei monumenti stessi del pensiero filosofico, ma, in ogni caso, è sempre il dato dell' esperienza quello, in cui questa seconda serie di sistemi fa consistere tutto ciò che al mondo vi ha di saldo e di vero; mentre, per gli opposti indirizzi, la verità non alberga che nelle forme pure dell'intelletto, nei concetti che appartengono allo spirito, in quanto è coscienza di sè stesso. Tutti questi sistemi adunque non sono che forme storiche particolari di due sole concezioni fondamentali, delle quali l'una si rivolge all' attività dello spirito, l'altra si affida al mondo della esterna realtà; l'una s'immerge nel pensiero, considerato indipendentemente dall' essere, l' altra affonda nell' essere, considerato indipendentemente dal pensiero. Ebbene tutte e due queste concezioni fondamentali, nelle quali si è sem-

pre diviso il pensiero filosofico in tutte le epoche della sua storia, si trovano contenute eminentemente nell'idea egheliana, ma, appunto perchè vi si trovano contenute eminentemente, esse non valgono più, in questa idea, come due direzioni opposte ed esistenti per sè, ma valgono soltanto come due energie, due attività filosofiche assolutamente inseparabili, e delle quali l'una non è veramente sè stessa che in quanto è l'unità di sè stessa e dell'altra; e l'altra similmente non è quella che è, se non in quanto inchiude in sè l'una ed integra quella in sè e sè in quella. E per verità, i concetti, per la filosofia egheliana, non sono veri, se non si muovono che in sè stessi, ma sono veri soltanto in quanto vivono e si discernono nella realtà delle cose. E similmente la realtà, secondo la dottrina egheliana, non è vera per sè medesima, ma è vera solamente come riproduzione della sua essenza eterna ed assoluta. E così ancora, la verità non è nè il subbiettivo, nè l'obbiettivo, ma è il subbiettivo in quanto si traduce, o si riconosce nell'obbiettivo, ed è l'obbiettivo in quanto è projezione ed esistenza reale del subbiettivo. E per la stessa considerazione, la verità non è la forma pura del pensiero, nè il contenuto empirico dell'esperienza, ma è la forma del

pensiero che trova la sua realtà nel contenuto dell' esperienza, ed è il contenuto dell' esperienza, in quanto è giustificato e legittimato dal pensiero. Insomma, secondo l'Hegel, una idea la quale non abbia la sua realtà sperimentale, ovvero un' esperienza la quale non sia convalidata dalle leggi del pensiero e non soddisfi i bisogni intimi di esso, non sono davvero nè idea, nè esperienza; ma sono, in vece, l'una una semplice concezione campata in aria, l'altra una mera accidentalità, la cui assenza dal mondo non turberebbe affatto il corso razionale ed eterno della natura o della storia. Ed in ciò si vede chiaramente come l'Hegel, e soltanto l'Hegel, abbia compreso ed attuato, nel suo vero spirito, il pensiero kantiano. Tutti sanno che la gloria del filosofo di Koenigsberg sta nell'aver visto e combattuto così l'esclusivismo e l'unilateralità della vecchia metafisica, come l'unilateralità e l'esclusivismo del vecchio empirismo. Secondo i principii della vecchia metafisica, la filosofia non è, nè altro potrebbe essere, che un'analisi delle idee, e perciò tutto il sapere filosofico ad altro non si riduce, in questa metafisica, che a pure definizioni nominali. Il filosofo, secondo l'indirizzo di questa metafisica, altro non deve fare che appigliarsi ai concetti

naturali del pensiero umano, ed esplicare questi concetti colla semplice scorta e col semplice criterio del principio di identità. Per contrario, stando ai principii del vecchio empirismo, la filosofia non è e non deve essere un puro e formalistico aggirarsi del pensiero in sè medesimo, ma deve essere in vece un muoversi concreto nella realtà particolare delle cose, deve essere un'estensione, un allargamento sempre maggiore delle nostre conoscenze; deve essere, insomma, un procedimento perennemente sintetico, e non altro che sintetico. La metafisica antekantiana non conosce e non cerca che idee e rapporti di idee; l'empirismo antekantiano non conosce e non cerca che cose e rapporti di cose.

E. Kant, in vece, si accorge profondamente che l'attività filosofica non è nè un puro lavorar di analisi, nè un puro lavorar di sintesi. Il filosofare, secondo Kant, è un procedere del pensiero che è, nel tempo stesso, analisi e sintesi, come un solo ed unico atto. Egli perciò, accettando l'analisi dall'indirizzo metafisico, e la sintesi dall'indirizzo empiristico, ed integrando l'una e l'altra in un una più alta attività, che egli chiama sintesi *a priori*, fa consistere il lavoro del filosofo appunto in quest'attività superiore della mente,

la quale, ravvisando nel contenuto dell'esperienza le leggi del pensiero, costringe la natura a svelargli i suoi segreti, che sono i segreti della stessa ragione. Di qui la determinazione profondissima del *fenomeno*, come unico e solo oggetto del sapere filosofico; imperocchè il *fenomeno*, secondo Kant, non è apparenza, e non è forma meramente subbiettiva, ma è realtà concreta e saldissima, che ha il suo sostegno, il suo principio e la sua essenza nelle interiori funzioni della mente. La natura, dinanzi all'occhio del vero filosofo, è l'apparizione esteriore e sensibile delle leggi eterne della ragione. Nel nuovo criticismo questa concezione speculativa del *fenomeno*, come realtà esterna, sensibile, e, dirò così, palpabile delle funzioni interiori della mente umana, come estrinsecazione della essenza stessa del nostro intelletto è, presso a poco, perduto. E pure è soltanto questo *fenomeno* qui quello, che costituisce la sola verità reale e legittimamente filosofica, secondo lo spirito del criticismo kantiano.

E. Kant però non ebbe piena coscienza di tutto il tesoro che si giace nascosto in questo suo concetto della fenomenalità delle cose come fenomenalità delle energie stesse dello spirito, ed è per questo che, dopo di avere gloriosa-

mente inalberato il vessillo della nuova e definitiva filosofia, come attività sintetica *a priori*, come rifacimento dell'essere sperimentale delle cose nelle determinazioni attive del pensiero, ricade egli stesso daccapo nella unilateralità ed esclusività degli indirizzi combattuti, ed ammette così una realtà, che non è pensiero (il *noumeno*), ed un pensiero che non è realtà (le *idee* della ragione).

Queste due enormi contradizioni, in cui rimase impigliato il pensiero di Kant, furono superate e rimosse da quella grande figura di uomo e di filosofo, che è Giovanni Fichte. E di fatti fu il Fichte appunto che combattè, con gagliardia meravigliosa, l'esistenza del *noumeno* kantiano, e ne dimostrò l'assoluta insostenibilità (1); e fu lo stesso Fichte che

(1) Nella prima edizione della *Critica della Ragion pura*, Kant concepì la possibilità che l'*in sè* delle cose fosse *quello stesso* che è l'attività pensante. Ma, dopochè Fichte ebbe affermato: « Unter dem Grunde der Empfindungen, welchen Kant das *Ding-an-sich* nennt, ist schlechterdings nichts Anderes zu verstehen, als ein blosser *Gedanke;* und ich werde so lange annehmen, dass auch Kant diese Ansicht theilt, bis er sie selber förmlich widerlegt haben wird », egli non tardò ad opporsi a questa interpretazione della sua dottrina, e, da allora in poi, si tenne sempre più stretto nei limiti del suo sistema, metà empiristico, metà idealistico, e contradisse così egli medesimo sempre più alla vera e profonda esigenza della sua speculazione, che era la compenetrazione intima e totale

scoprì davvero la presenza e l'attività di Dio, la sua esistenza reale e sperimentale, nello spirito umano (1).

Qui non è il caso di seguire il processo storico, mediante il quale da Fichte e da Schelling si è condotti necessariamente al pensiero egheliano. Ciò che importa notare è che le due accennate contradizioni del sistema kantiano, come non ci sono più nella dottrina di Fichte, così molto meno ci sono e possono esserci nella filosofia dell'Hegel. Ed è chiaro; giacchè, per l'Hegel, una realtà inintelligibile, una *cosa in sè*, razionalmente indeterminata ed indeterminabile, è eguale a zero. E similmente è eguale a zero ogni qualsiasi principio, ogni qualsiasi assoluto, di cui non sia possibile sentire il palpito e la vita nella coscienza dell'uomo (2).

---

dell'idealismo e dell'empirismo. V. il mio scritto: *L'Ideale del Pensiero umano, ossia, La Esistenza assoluta di Dio.* Avellino, Tipografia Maggi, 1882, pag. 36.

(1) Der Begriff Gottes, als einer besondern Substanz, ist unmöglich und widersprechend. Gott existirt also nur als moralische Weltordnung. Jeder Glaube an ein Göttliches, der mehr enthält, ist mir ein Gräuel, eines vernünftigen Wesens höchst unwürdig. Jener ausserweltliche Gott ist die Welt nicht, denn er ist ja ausser der Welt; sein Begriff ist so durch Negation bestimmt und damit nicht unendlich, also auch nicht Gott. *Gott ist lauter Bewusstsein, reine Intelligenz, geistiges Leben und Thätigkeit.*

(2) Qui sarebbe il caso di esaminare un po' la critica che

È duopo ora dare uno sguardo, benchè fugace, alle dottrine dello scetticismo e del dommatismo, del teismo e dell' ateismo.

In quanto allo scetticismo, questa dottrina trova la sua giustificazione nella sfera della pura e semplice coscienza, non ancora pervenuta alla forma della reale e concreta attività razionale. Questa coscienza, in effetti, non è tale che in quanto oppone sè stessa all'oggetto e l'oggetto a sè stessa. Ora in questa opposizione sta appunto la radice e la necessità dello scetticismo. Finchè lo spirito considera l'oggetto come esistente per sè, come avente una realtà sua propria, indipendentemente dalle interne energie del pensiero; finchè considera sè medesimo come un subbietto, la cui realtà non ha nulla che fare con quella delle cose, ed è tutt'altra da quella delle cose; finchè insomma non si solleva alla consapevolezza di quella sua interna virtù, di cui esso non solo, ma

---

l'illustre Prof. L. Ferri si è compiaciuto di fare della dottrina di Spaventa, intorno al concetto della coscienza o personalità divina. Ma, siccome il valore della critica del Prof. Ferri risulta già dalle poche cose esposte in questo mio scritterello, così credo che non ci sia questo bisogno. Osservo soltanto una cosa, ed è che l' illustre Prof. Ferri, prima di criticare la dottrina di un *egheliano*, della *taglia* di Bertrando Spaventa, avrebbe dovuto dare almeno uno sguardo generale *über d. Beweise v. Daseyn Gottes.*

le cose tutte son ripiene, lo scetticismo è assolutamente inevitabile ed insuperabile.

Lo scetticismo anzi è la sola ed unica dottrina, da cui si arguisca serietà d'ingegno e verace sentimento di sè, nell'individuo che si trova in opposizione, e, come dire, in lotta colla esterna realtà. È facile dire che lo scetticismo è una malattia, ma non è facile far la diagnosi seria e coscienziosa di questa malattia, e molto meno è facile apprestarle il farmaco della salute. Questa malattia non la si guarisce, e non la si può guarire che in un modo solo: sollevando lo spirito alla coscienza della propria essenza; imperocchè, come ho già detto, è soltanto nella essenza dello spirito che si discopre il concetto di tutte le cose. Infinattantochè la coscienza umana non si sia veracemente profondata in sè medesima, infinattantochè non abbia trovato nella propria interna attività il legame che la congiunge a tutto quanto l'universo, non c'è che l'ignoranza, la sola ignoranza, che la possa sottrarre agli aculei mortiferi del dubbio, alle ferite sanguinose dello scetticismo (1).

Lo scetticismo adunque, inteso in un senso

(1) V. il mio libro: *Soluzione del problema fondamentale della filosofia.* Napoli, Stamperia della R. Università, 1869.

relativo, è una dottrina vera e profonda, ed è l'unica dottrina seria, che sia possibile fuori della filosofia egheliana.

In quanto al dommatismo, egli è da notare che questa che io chiamo *posa dello spirito*, questa sua situazione rigida ha il suo principio e la sua cagione nella mancanza del movimento dialettico delle idee, nel difetto del loro reale ed intrinseco organamento. Allorchè dinanzi alla nostra coscienza non c'è il sistema totale e razionale delle cose, non c'è l'ordine interiore della totalità degli esseri nella loro unità, l'atteggiamento dell'intelletto non può essere altro che la posizione immobile del dommatismo. Questa posizione immobile si origina adunque dalla esclusione di ogni termine medio, il quale concilii nel suo seno tutti gli opposti, e sia come il fluido animatore che circoli in tutte le determinazioni delle cose, ed in cui tutte le cose si svolgano e vivano nel loro vero significato, nel loro legittimo valore. Egli è vero che il pensiero, pervenuto che sia alla vera unità attiva dei contrarii, pervenuto che sia al concetto della totalità organica e sistematica degli esseri, riprende, in questa totalità organica e sistematica, una nuova affermazione assoluta, una nuova *posa*, una nuova forma di dom-

matismo. Ma questo dommatismo, che scaturisce dalla connessione intima ed universale dei concetti, questo dommatismo che sta nell'affermazione della natura stessa delle cose e dei loro rapporti essenziali ed eterni, non è più dommatismo, appunto perchè è il dommatismo della ragione e della sua dialettica. Questo dommatismo della ragione e della dialettica della ragione è l'unico dommatismo che ci sia nella filosofia egheliana, ed è quel dommatismo, senza del quale non sarebbe possibile nessuna affermazione rigorosamente scientifica. Come nella vita dello stato non è possibile qualsiasi discussione, qualsiasi progresso, qualsiasi libertà, se l'autorità dello Stato, almeno in generale, non sia ben salda nel petto di ogni cittadino, così simigliantemente nella vita del pensiero non è possibile nessun movimento, nessuna determinazione, nessun concetto, se in ogni movimento, in ogni determinazione, in ogni concetto non sia valida ed inoppugnabile l'autorità stessa del sapere. Nè quest' autorità del sapere è una semplice affermazione gratuita, allorchè si tratta del sapere veramente filosofico. Imperocchè, nella vera filosofia, l'autorità assoluta della ragione non è un mero postulato, ma è eziandio una dimostrazione assoluta, ed è una dimostrazione

assoluta, appunto perchè risulta dalla connessione di tutti i concetti, e, dirò così, dalla ripercussione dialettica di ciascun concetto in tutti i concetti, dalla riprova di se stessa di ogni affermazione in tutte le affermazioni.

Ed ora, ponendo fine a questa rapidissima scorsa generale sui principali sistemi della filosofia, egli è chiaro per sè stesso come la dottrina egheliana non sia neppure nè teistica, nè ateistica, ma contenga in sè eminentemente così il lato vero del teismo, come il lato vero dell'ateismo. Imperocchè, come già dissi altrove, oggi non è più il caso di parlare di quel teismo a buon mercato, che consiste nell'ammettere Dio soltanto colla bocca. Oggi, in vece, Dio bisogna farlo esistere davvero nel nostro pensiero e nelle opere nostre. Dio è spirito e verità, e tutti coloro che adorano Dio devono perciò, *almeno in filosofia*, adorarlo nello spirito e nella verità. *Deus est spiritus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare.* Ed è perciò che la concezione teistica seria e profonda, la concezione teistica veramente filosofica, non è tale che in quanto risolve in sè la concezione ateistica, e, risolvendola in sè, la vince e ne trionfa. Ed in questo senso, ma in questo senso soltanto, è verissimo e memorabile il

detto di Bacone: il bere un solo sorso del calice della filosofia allontana da Dio, e fa cadere nell'ateismo; ritorna però certamente a Dio colui che questo calice vuota insino al fondo.

Ed ora, se è vero, come è verissimo, tutto ciò che abbiamo detto, noi domandiamo: è possibile confutare l'Hegel? Confutare l'Hegel!.... è presto detto. Ma come? con qual principio? da qual punto di vista?

Forse coll'idea di Platone? Ma questo è impossibile, giacchè l'idea egheliana è anche l'idea di Platone. Anche nella dottrina dell'Hegel ogni cosa ha la sua essenza eterna ed immutabile, anche nel sistema egheliano il mondo reale è l'espressione di un mondo ideale. C'è questa differenza, che, per l'Hegel, l'idea non ha una vita separata dalla realtà, ma vive e si muove nella realtà; la quale perciò non ha moto e vita in quanto copia e ritrae da lontano il disegno o il concetto di una vita non sua, ma ha vita e moto solo in quanto effettua ed incarna la sempiterna essenza di sè stessa.

Forse coll'entelechia e la scala ascendente delle entelechie di Aristotele? Ma l'entelechia e la scala ascendente delle entelechie c'è anche nella filosofia dell'Hegel.

C'è questa differenza, che l'entelechia, e la scala ascendente delle entelechie, nella dottrina di Aristotele è soltanto un'intuizione del genio del grande di Stagira, ma non è dimostrata rigorosamente e sistematicamente, mentre, nella filosofia del grandissimo di Stuttgard, l'entelechia e la scala ascendente delle entelechie trova, in un sistema assolutamente organico, la sua assolutamente organica dimostrazione.

Forse coll'*atto puro* della Scolastica? Ma l'*attività pura* dell'Hegel è anche l'*atto puro* della Scolastica. C'è questa differenza, che l'*atto puro* della Scolastica è una parola, come è una parola l'*atto creativo* del nostro Gioberti, mentre l'*attività pura ed assoluta* di Hegel è tutta la sua Logica, è tutta la sua filosofia.

Forse colla *Sostanza* di Spinoza? Ma il *Concetto* (*Begriff*) dell'Hegel è anche la *Sostanza* di Spinoza; anzi il *Concetto* dell'Hegel è così pieno della *Sostanza* di Spinoza che l'Hegel potè dire entusiasticamente, nella sua storia della filosofia: *Spinozist zu seyn, ist der wesentliche Anfang alles Philosophirens.* C'è questa differenza, che nell'*Etica* spinoziana la *Sostanza* è posta dal semplice intuito del filosofo, mentre, nella *Logica* dell'Hegel, la *Sostanza* è il risultato di un procedimento

dialettico, della cui forza e profondità non c'è nulla di eguale in tutta quanta la storia del pensiero.

Forse colla monade di Leibnitz? Ma l'*individualità* o *soggettività* assoluta dell' Hegel è anche la monade di Leibnitz (1). C'è questa differenza, che la *monade* di Leibnitz non ha avuto la forza di diventare sistema, mentre la *soggettività assoluta* dell'Hegel ha sistematizzato tutto il mondo della natura e tutto il mondo dello spirito.

Forse coll' attività sintetica originaria di Kant? Ma il principio dell'Hegel è appunto quest'attività sintetica originaria. C'è questa differenza, che, nella dottrina di Kant, l'at-

---

(1) Il principio dell' Hegel, come risulta da ciò che ho detto, non è la semplice *attività universale*, ma è *l'individualità* dell' attività universale. Ora questa *individualità*, appunto perchè è individualità *dell'attività universale* è rappresentativa di tutte le cose, è rappresentativa di ciò, che è in tutte le cose, ed è tutte le cose.

Quest'individualità dell' attività universale non è però reale davvero che nella coscienza dell' uomo. È perciò che diciamo che la *monade* vera è la coscienza, e che lo studio, che l'analisi vera della *monade* non si può fare che nel crogiuolo della coscienza, e col portare alla coscienza tutto il contenuto della medesima. Chi non ha bene esaminato il contenuto della coscienza (la monade veramente *viva*) non può intendere nessuna *monade*.

Oggi, si sa, non ci sono più *monadi*, e l'armonia dell'universo è ridiventata il *caos*.

tività sintetica originaria è un'attività parziale
e da cui deriva soltanto la *forma*, mentre l'at-
tività sintetica originaria dell'Hegel è attività
totale ed assoluta, perchè pone la *forma* e la
materia, e, ponendo la *forma* e la *materia*, at-
tua liberamente sè stessa, ed inaugura così ed
installa nel mondo il principio stesso del tutto.

Dunque? Dunque l'idea egheliana non si
può combattere con nessuna delle idee, con
nessuno dei principii, che si sono svolti nella
storia del pensiero; imperocchè questa idea,
questo principio, è l'idea universale esistente
come universale, è il principio assoluto esi-
stente come assoluto; è l'energia del tutto libe-
ramente esistente come tale, e perciò è l'idea
delle idee, è il principio di tutti i principii.

Una via, una sola via ci può essere per
confutare l'Hegel, e la via è questa: negare la
natura determinata, benchè non limitata, del
principio assoluto, e, perciò, negare la natura
determinata, benchè neppure limitata, di tutti
i principii, di tutte le forme ideali della realtà.
Per confutare l'Hegel fa duopo affermare che
il principio assoluto, che l'assoluto (sia Dio,
sia la materia, sia altro) non è nulla di saldo,
nulla di fermo, nulla di assoluto; fa duopo
dire che l'assoluto non ha un'essenza, non ha
una natura, ma ha tutte le possibili essenze,

tutte le possibili nature, e, si noti bene, non già tutte le possibili essenze, tutte le possibili nature che sono unite e distinte nella sua essenza e natura, e che costituiscono così l'universalità di essa essenza, l'infinità di essa natura, ma tutte le possibili, tanto logicamente che illogicamente, tanto razionalmente che irrazionalmente; fa duopo, insomma, sostenere che niente è impossibile nell'assoluto, che tutte le possibilità e tutte le impossibilità sono possibili nell'assoluto. In altri termini fa duopo affermare che l'assoluto non afferma nulla, che tutte le affermazioni dell'assoluto non hanno nulla di affermativo o di diffinitivo, e che perciò tutte le possibili forme che l'assoluto riveste sono forme passaggere, sono creazioni, che esso stesso divora (1). Conce-

(1) L'errore fondamentale dell'evoluzionismo è, per mio giudizio, il seguente. Secondo questa dottrina l'assoluto, l'infinito non ha una natura determinata. Così, se si dice che l'infinito è la materia, questa è considerata come capace di tutte le forme possibili, e non già di tutte le forme possibili, che sono le forme possibili di quella natura od essenza che è la natura od essenza della materia, ma di ogni qualsiasi forma, senza qualsiasi determinazione o limitazione. Non c'è limiti nella potenza della materia; sicchè dalla materia può venir fuori ogni cosa, anche gli angeli e i serafini. E perchè no? Se la materia non ha una natura determinata, tutto può nascere dalla materia. E così similmente, se si dice che l'infinito è Dio, tutto è possibile alla potenza di Dio. Come Dio

pito così, l'assoluto non è altro che il tempo, è Kronos, è Saturno che ingoja i suoi figlioli.

---

fa la natura e lo spirito, così potrebbe fare anche il diavolo, ed ogni altra qualsiasi cosa, che noi non sappiamo neppure immaginare. E perchè no? Se la natura di Dio non è determinata, s'intende da sè che Dio può far tutto: può fare anche, p. e., che il pane diventi vino, e che il vino diventi pane. Il pregiudizio che dà luogo a questa concezione sta nel credere che una realtà determinata sia limitata, solo perchè è determinata; sta nell'elevare *a principio generale* la proposizione di Spinoza: *omnis determinatio est negatio.* E perciò si dice: l'infinito non è limitato, dunque non è determinato, e perciò è possibilità di ogni cosa. Ma non ci vuole una gran sapienza per capire che questo preteso principio è, in vece, la negazione assoluta di ogni principio, ed è la negazione assoluta di ogni principio, appunto perchè è la negazione del principio primissimo e più fermo di tutti, come vide Aristotile, cioè, del principio di identità, inteso nel suo vero senso. Tutto ciò che è, tutto ciò che si concepisce, non è e non si concepisce che in quanto ha una determinata natura, o in quanto si concepisce questa determinata natura. Se cade questo principio, crolla tutto; cade tutto l'essere e tutto il conoscere. L'origine vera adunque di questa mostruosa concezione dell'infinito o dell'assoluto sta nel difetto assoluto della coscienza di sè dell'intelletto. Allorchè l'intelletto ignora la sua natura e le sue leggi, allorchè è financo inconsapevole della sua legge fondamentale: A è A, è ben naturale che esso concepisca ogni possibilità, anche la più strana, anche la più ridicola. Il che importa che questa concezione dell'assoluto o dell'infinito come assolutamente indeterminati, e perciò appunto determinabili in tutti i modi, razionali ed irrazionali, possibili ed impossibili, questa concezione altro non è che una projezione della indeterminatezza e vacuità assoluta del proprio pensiero così nell'assoluto, come in ogni qualsiasi realtà. L'Evoluzionista non ha

Il fatto è però che la divina Cibele non permette sia divorato il suo figliolo più caro.

---

nessuna coscienza delle leggi della ragione, e perciò trasporta nell' assoluto la sua assoluta irrazionalità. Ma quello che io qui intendo notare è che il glorioso evoluzionismo contemporaneo, se, nella sua sostanza o contenuto, è cosa ben diversa dal tenebroso indeterminismo del medio evo, considerato nella sua essenza e nel suo concetto riposto, s' immedesima perfettamente con quello. L'indeterminismo, lo scotismo, non è altro che evoluzionismo, e l'evoluzionismo non è altro che indeterminismo, scotismo. Parrà strano, ma pure è così. Nell' indeterminismo scotistico, l'assoluto (Dio) è capace di tutto; nell' indeterminismo evoluzionistico la materia, la forza, il movimento (sia qualsisia quest' altro assoluto) è capace di tutto; lì c' è l' arbitrio divino e c' è la grazia, qui c' è il caso e c' è la selezione naturale; lì c' è il mondo fatto ad immagine del *sic volo, sic jubeo*, qui c'è il mondo fatto ad immagine della forza cieca del tempo; lì c' è la valle di lacrime e c'è il giudizio universale, qui c' è il mondo come apparenza e c'è la non lontana rovina di questo sistema del mondo; lì c'è la pietra che diventa cosa sacra, e c'è il legno che porta le benedizioni del cielo, qui c' è la materia che diventa pensiero, c'è la scimia che diventa uomo, c' è l'insipienza che diventa sapienza; lì c'è il teologo che respinge la ragione, qui c' è lo scienziato che respinge la filosofia. Ma, lasciando stare queste celie (che non son celie), io voglio dir questo: c' è differenza essenziale tra il Dio indeterminato di Duns Scot e l' assoluto indeterminato dei moderni Evoluzionisti? Se c'è, mi si dica. Ma, finchè non mi si dirà, io riterrò che il dilemma: o *evoluzione* o *miracolo* non è un dilemma, ma una pura e semplice *tautologia*. La *tautologia* è questa: o *miracolo*, o *miracolo*. Che se si vuol dare la forma di dilemma a questa *tautologia*, bisognerà allora dire così: o miracolo degli Scotisti, o miracolo degli Evoluzionisti; ossia, o assurdità medioevale, o assurdità contemporanea. Nè si creda che io

Kronos può ingojare gli oceani, può ingojare i vulcani, ma non può ingojare l'intel-

---

voglia esagerare. Che cosa è, di fatti, la filosofia dal punto di vista dell'indeterminismo scotistico? È la storia degli arbitrii di Dio. E che cosa è la filosofia, secondo le nuove dottrine dell'evoluzionismo? È la storia degli arbitrii del tempo. Dunque arbitrii lì, arbitrii qui. (C'è questa differenza che gli arbitrii di Dio, se non sono concepibili, sono almeno immaginabili, mentre gli arbitrii del tempo non sono neppure immaginabili). Si vuol vedere, in un esempio culminante, quanto è vero quel che affermo? Ebbene, secondo l'indeterminismo scotistico, perchè Dio s'incarna nell'uomo? forse perchè il principio del tutto è in sè uomo, e non può essere reale davvero che nell'uomo? Niente affatto: Dio s'incarna nell'uomo, perchè così gli pare e piace; se volesse incarnarsi nella zucca, s'incarnerebbe nella zucca. E perchè l'assoluto degli Evoluzionisti (la materia, la forza, o altro che sia) arriva fino al pensiero, e fino a Darwin? forse perchè il pensiero e Darwin siano il segreto e il più riposto concetto dell'assoluto? Niente affatto: l'evoluzione colla sua selezione naturale, colla sua lotta per l'esistenza e con tutte le altre sue stampelle, è arrivata così, traballando e caracollando, fino a questo punto; ed ecco perchè ci troviamo qui. Nè possiamo dire: *hic manebimus optime:* chi sa dove si andrà!

Dunque? — Dunque è lo stesso! E, se è lo stesso, la conseguenza non può non essere la stessa; e la conseguenza è questa. Lì la filosofia è vana, ed è vana perchè nel mondo degli Scotisti non ci sono cardini eterni; qui la filosofia è vana, ed è vana per la stessa ragione. (Si noti bene che io dico *filosofia* e non già *scienza*. La scienza degli Evoluzionisti io la rispetto, e, secondo tutte le mie forze, io cerco di appropriarmela. Ciò che non rispetto e dinanzi a cui non mi inginocchio è la *filosofia* degli Evoluzionisti. Se il filosofare degli Evoluzionisti non è altro che il ballare degli orsi, che cosa si vorrebbe? che noi facessimo complimenti e salame-

ligenza. Saturno divora Nettuno, divora Plutone, ma, in luogo di Giove, non può inghiottire che la pietra.

---

lecchi anche agli orsi che ballano?). E perciò io ripeto (questa ripetizione la fo all'orecchio del Prof. Carlo Cantoni) « se la cosa stesse così, a che varrebbe interessarsi a studiare e ad intendere tutte queste specie, e sottospecie, e varietà, e varietà di varietà? Che valore scientifico potrebbe avere lo studio di cose che sono oggi, e domani non saranno più? Perchè dunque appassionarsi tanto a far la conoscenza di tutte le bestie di questa terra, quando fosse assodato che queste bestie non potessero avere neppure la costanza di ripresentarsi cogli stessi *caratteri essenziali* allo studio dei nostri nipoti? » Forse io mi sbaglio, ma finchè non mi si proverà il contrario, io dirò sempre così: quest'evoluzionismo, che oggi governa il mondo, è destinato necessariamente ad essere inghiottito dal principio stesso della sua dottrina. Se non c'è nulla di fermo, nulla di eterno e d'immutabile; se tutto passa, tutto si trasforma, a me pare che anche l'evoluzionismo deve trasformarsi e passare. E in che cosa debba trasformarsi, in che cosa debba passare lo deve sapere chiunque ha studiato un po' di storia. In che cosa si trasformò e passò *il flusso* di Eraclito? Passò e si trasformò nella sofistica, cioè (*nisi fallor!*), nella negazione della scienza, nella negazione di ogni principio assoluto del vero, del santo, del giusto. È vero, o non è vero, o sommi numi! E, se è vero, io ripeto ancora: a che serve far la conoscenza di tutte le bestie di questa terra, quando non si tratta che di bestie che passano e son destinate a ricascare nel nulla, da cui sono venute?

Qualcuno forse dirà che questo è un parlare troppo risoluto ed ardito, ma io rispondo che queste sono proposizioni comuni. Quale proposizione è più comune del principio di identità? Quale giudizio c'è al mondo meno ardito di questo: A è A? Ora se A è A, noi possiamo pure ammettere tanto per ragionare, che l'evoluzione ci sia stata, e che le forme della

III.

Ed ora si domanda: che cosa furono, che cosa sono lo Spaventa ed il Vera nell' idea egheliana?

Ebbene, s' intende da sè, che io qui non posso considerare le differenze che corrono tra il pensiero di Spaventa e il pensiero del Vera. Queste differenze saranno esaminate, a tempo

---

natura siano venute l'una dopo dell' altra, ma certa cosa è che queste forme devono essere forme di un determinato principio, il quale deve perciò arrivare ad una determinata conclusione. Questa necessità di un principio determinato e di un fine determinato, corrispondente al principio, è la necessità prima e fondamentale di ogni sapere; giacchè che specie di sapere può mai esser quello, che non sa da che cosa comincia, e perciò non sa nè può sapere in che cosa andrà in fine a dar di capo?

Un naturalista mi diceva una volta: Ma io non ne voglio sapere delle esigenze del sapere; io voglio sapere i fatti. Ma questa è appunto l'illusione del naturalista: egli crede di poter sapere e di sapere i fatti, indipendentemente dalle esigenze del sapere. Il naturalista, il puro naturalista, ignora che la scienza non consiste nel sapere i fatti, ma nel sapere *attuate nei fatti* le esigenze del sapere. I fatti si devono elevare a scienza, e non si possono elevare a scienza, se non si guardano nella forma della scienza. La quale è sempre l'evoluzione, lo svolgimento determinato di un principio determinato fino alla sua conclusione finale determinata. Tutto è determinato nella scienza, e perciò l' indeterminismo è la negazione della scienza e della possibilità stessa della scienza.

e luogo, nel corso stesso delle mie lezioni, e sarà, a tempo e luogo, dimostrato che sì fatte differenze non sono tanto radicali, per quanto altri abbia potuto credere. Egli è vero che vi ha delle dottrine molto importanti, nelle quali i nostri maestri non hanno seguito lo stesso concetto, e non hanno interpretato allo stesso modo l' idea dell' Hegel. Egli è vero altresì che in qualche punto, come, p. e., nella questione della pena di morte, lo Spaventa si è allontanato dalla dottrina egheliana (1). Ma

(1) Questa dottrina della pena di morte è, nella filosofia dell'Hegel, uno di quei punti, in cui, sotto una forma piuttosto apparente che reale di dialettica speculativa, l'Hegel ha deviato dal vero spirito della sua filosofia. L'Hegel dice: la pena è l'unità del dritto e del delitto; dunque nella pena deve esser contenuto tutto quello che è il dritto e tutto quello che è il delitto. Ma la negazione della persona è negazione totale del dritto; dunque questa negazione non si può negare altrimenti che colla morte. — Questa deduzione non è egheliana. Di fatti l'unità deve contenere in sè gli opposti, di cui è unità, ma deve contenerli nel loro lato positivo, non già nel loro lato negativo. L'unità, appunto perchè è l' unità, trasforma gli opposti, di cui è unità, e quindi non li accoglie e non può in sè accoglierli altrimenti che nella forma della verità. Chi volesse intendere bene questo punto, tanto importante nelle disputazioni egheliane, non dovrebbe fare altro che meditare gli *Studii sull' Etica di Hegel* di B. Spaventa, ovvero, non potendo spendere molto tempo su quest' opera meravigliosa del mio maestro, potrebbe leggere il libro, che il Prof. P. D'Ercole scrisse su questa questione con chiarezza tale che non lascia dubbio di sorta.

quale sia l' estensione di queste divergenze, quale sia il loro vero valore e significato, è cosa da non potersi discutere che dopo lunghi anni di studio, e per quelli soltanto che si siano già impossessati della sostanza della filosofia egheliana.

Egli è perciò che io devo prendere il mio punto di partenza non già dalle opposizioni più o meno reali, più o meno apparenti che

La pena di morte non è altro, nella filosofia di Hegel, che una maglia rotta nella corazza dell'eroe, per esprimermi coll' enfatica parola del nostro Marselli. A proposito di questa bella e nobile figura di scrittore e di soldato italiano, io mi ricordo di certi appunti che ho ritrovato tempo fa in un mio vecchio taccuino, che si riferiscono ad un libro del nostro Marselli. Vorrei qui trascriverli, ma la fretta che ho me lo impedisce. Dico solo che, se nella corazza di questo eroe, che è Giorgio Hegel, ci sono delle maglie rotte, queste maglie rotte non si possono saldare che coll'oro stesso del pensiero egheliano; e, per saldarle, la condizione indispensabile è che colui, il quale si pone a questa impresa, non deve muovere da quella posizione di spirito che ci fa dire: « Balzava di gioia, quando poteva trovare il debole della corazza, qualche cosa a raddrizzare, uno spiraglio per cui *la mia personalità* potesse penetrare ». Ed è naturale, giacchè con questo saldatojo qui: *io voglio essere io*, non si salda niente. Il vero saldatojo è questo, in vece: *Der ächt philosophische Act ist Selbsttödtung unseres empirischen Ich, um unser transcendentales Ich, unser besseres und höheres Selbst erreichen. Das ist der Durst, die gewaltige Sehnsucht nach dem Zerfliessen. Der höchste Satz aller Wissenschaft ist also* ICH = NICHT-ICH.

ci sono state nell'insegnamento dello Spaventa e del Vera, ma dalla loro identità nella dottrina comune. E, prendendo così il mio punto di partenza da questa identità, io affermo, e dimostrerò, che lo Spaventa e il Vera intesero l'Hegel più e meglio che non lo si sia inteso nella stessa Germania, anche da molti di quegli Egheliani che davvero penetrarono lo spirito e la verità di questa nobile e divina filosofia. Lo Spaventa e il Vera non ci dettero quella ricchezza di opere meravigliose, con cui fortificarono e resero inespugnabile il vero pensiero speculativo i più grandi Egheliani della Germania, ma s'intende da sè che tutto quello che fecero il Gabler, l'Henning, il Michelet, il Werder, l'Hotho, il Bauer, il Baur, lo Schaller, il Rosenkranz, il Thaulow, il Daub, lo Strauss, Kuno Fischer etc. etc. non poteva nè esser fatto, nè totalmente riprodotto da due soli pensatori, per quanto grandi essi fossero, e per quanto lunga potesse essere la loro vita. Tuttavia le opere dello Spaventa e del Vera sono le glorie maggiori dell'Italia pensante, giacchè in tutta la storia della nostra filosofia non c'è nulla, che si avvicini a quella profondità od altezza, a cui i nostri maestri fecero pervenire la speculazione italiana. Lo Spaventa ed il Vera,

per un quarto di secolo, raccolsero e fecero raccogliere, tra queste modeste pareti, da questa stessa cattedra, dalla quale ora muove trepidante la mia parola, raccolsero, io dico, e fecero raccogliere l'oro puro del pensiero divino, ricostruirono colla più rigorosa dialettica la concezione vera ed assoluta delle cose, e fecero vedere ed intendere l'origine, il progresso e il compimento di questa concezione vera ed assoluta, non già sentenziando ed oracoleggiando, ma ricorrendo alla storia di tutti i sistemi ed alle esigenze più profonde dell'umana ragione. Che se taluno, sollevato agli onori della cattedra da nessun movimento filosofico, da nessuna verace corrente di idee, ha potuto, in una mezza pagina, giudicare questo splendido periodo della filosofia napoletana come un moto in ritardo, senza vitalità intrinseca e durevole, come vuoto sonoro di pensiero oracoleggiante, come gergo tra barbaro e bizantino, come moto peggio che infecondo, nocivo (V. Nuova Antologia, fascicolo IX — 1 Maggio 1889, pag. 56), questo giudizio insano può esser perdonato soltanto alla povertà dell'intelletto colle parole di Cristo: *domine parce illis, quia nesciunt quod dicunt.*

Giovani egregi,

abbandoniamo agli incompetenti questi *De profundis*, disprezziamo tutti i giudizii irriverenti sulle glorie nostre, ritorniamo agli studii, ravviviamo su questo suolo vulcanico (dalle cui viscere si sprigiona il pensiero dell'umanità), sì, ravviviamo il fuoco sacro dell'idea, che qui non fu mai spento, nè potrà spegnersi giammai (1).

---

(1) Qui si è pensato sempre, anche sotto i Borboni; anche nei tempi più tristi della tirannide! E questa è la piega delle *menti meridionali*, la quale, come ha dimostrato inoppugnabilmente B. Spaventa, è perfettamente d'accordo con tutta quanta la tradizione della sana *mente italiana*.

ERRATA-CORRIGE

Pag. 14. —	l'uno contro l'altro, sia conciliati.	l'un*a* contro l'altr*a*, sia conciliat*e*.

Et similia.